EMILIO MORSELLI

INTRODUZIONE

ALLA

FILOSOFIA MODERNA

LIVORNO
RAFFAELLO GIUSTI, EDITORE
LIBRAIO-TIPOGRAFO
1909

PREFAZIONE

L'opera presente vuol essere un'introduzione allo studio della filosofia, una specie di guida e, quasi, di stimolo ad approfondire le questioni che vi sono accennate, e mira a dare un'idea generale e possibilmente completa del movimento del pensiero nei tempi moderni, che possa essere utile alla scuola e alle persone colte. Perciò non mi propongo di offrire nuove soluzioni dei problemi filosofici, ben sapendo anche che ciò è concesso solo ai sommi, e che la massima parte di quelli che oggi danno per originali le loro teorie, non fanno altro alla fine che porre il vino vecchio in otri nuovi, come il lettore s'accorgerà facilmente; cosicchè torna sempre opportuno l'epigramma che Fe-

derico Schiller rivolgeva ai suoi tempi ai commentatori di E. Kant: quanti mendichi nutre un solo signore; quando i re fabbricano, i carrettieri han molto da fare.

Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Setz: Wenn die Köniqe bauen haben die Kärrner zu thun.

ERRATA-CORRIGE.

a pag. 21 nota 1	System. der	System der
„ „ „ „ 2	System. der	System
„ „ 26 „ 1	Begriffs bilderung	Begriffs bildung.
„ „ 97 „	" Critica „	Critica anno 1904
in più luoghi	Leibnitz	Leibniz

INDICE

CAPITOLO PRIMO

Introduzione generale.

1. La filosofia e la coltura moderna — 2. Problemi filosofici fondamentali — 3. Tendenze filosofiche predominanti: idealismo e naturalismo — 4. Le odierne concezioni della filosofia: concezioni metafisiche — 5. Le odierne concezioni della filosofia: concezioni anti-metafisiche.

1. ***La filosofia e la coltura moderna.*** — Fra i caratteri più spiccati della vita intellettuale nell'età presente, non ultimo appare il vigoroso e generale risveglio dell'amore pei problemi filosofici, dopo un'epoca non breve, nella quale il dominio quasi incontrastato dello spirito scientifico sembrava avesse gettato la pietra sepolcrale sopra tutto ciò che varcasse i confini strettamente definiti della conoscenza positiva, e giustificasse a pieno l'opinione allora assai diffusa che la filosofia avesse una storia, ma non un avvenire. Davanti alla nostra mente appare tuttora uno degli spettacoli più grandi e mirabili che ci presenti la storia del pensiero umano: il movimento critico in continua ascensione penetra profondamente tutti i rami dello scibile, ponendo le nuove basi, sulle quali sorgerà rigogliosa e rigeneratrice la novella scienza, ab-

bracciante i fenomeni tutti dell'universo; le scienze biologiche e, più lentamente, le scienze sociali vengono a mano a mano rinnovandosi; il vapore e l'elettricità in brevissimo tempo hanno intessuta tra le nazioni civili una rete così fitta di legami economici, politici e intellettuali che si può affermare senza esitazione sieno gettate le basi d'una nuova organizzazione sociale; sembra, in una parola, che l'evoluzione della vita divenga sempre più rapida, più intensa e ci prepari a sorprendenti miracoli, a scoperte che lasceranno di gran lunga indietro le più recenti e straordinarie.

Ma pur in questa vasta e multiforme attività del pensiero umano sono posti i germi d'una radicale e profonda mutazione, giacchè il desiderio acutissimo di sottoporre a un'analisi minuta tutti i fenomeni dà origine a un maggior raffinamento della sensibilità, a un'impazienza grande negli spiriti, fonte perenne di trasformazione e di progresso. Ogni passo che l'uomo fa sulla via della conoscenza, ogni problema risolto o chiarito gli presenta nuovi problemi e nuovi " enigmi „ da sciogliere, più complessi e più ardui dei precedenti, e scuote principî fondamentali che sembravano solidissimi e fermati per sempre. Di qui un disagio, un malessere acuto, il desiderio di penetrare più a dentro nella trama dei fenomeni, di risalire dalla superficie alle cause profonde e lontane degli avvenimenti, e infine un manifesto rivolgimento nello sviluppo critico del pensiero, che, dopo una mirabile fioritura delle scienze naturali, torna novamente all'uomo come al centro della speculazione filosofica e del lavoro scientifico e considera l'opera dello spirito come quella che, per adoperare l'espressione d'un nostro

grande artefice della parola, ha per fine di " vivificar tutto e di estrarre da ogni più arida cosa la vita ".

L'insufficienza, che oggi sentiamo, della pura ricerca scientifica non ha in questa la sua causa intrinseca, ma dipende da circostanze esteriori e ad essa non imputabili. Si dimentica facilmente che la conoscenza scientifica è tenuta in gran pregio non solo pel valore che le è proprio, ma ancor più pei tangibili beneficî che provengono dalle applicazioni pratiche, che sembrano avere a trasformar rapidamente la faccia della terra; di qui è spuntata un'illusione, di cui si va ogni giorno acquistando più chiara coscienza: si è creduto che il perfezionarsi della tecnica, dei mezzi e degli strumenti che giovano alle necessità della vita, avrebbe avuto come immediata conseguenza l'elevazione morale e intellettuale dell'uomo, e che la scienza sarebbe da sè sola bastata a soddisfare tutte le esigenze dello spirito, purchè si ascoltasse letteralmente il consiglio del fisico Kirkhhoff: sostituite la descrizione dei fatti alla pretesa spiegazione della natura. Inoltre le teorie naturalistiche offrono il più delle volte una semplicità e una chiarezza tali, che il pensiero ne rimane facilmente quetato nei suoi dubbî, soddisfatto nelle sue aspirazioni, e si sente libero dal pungolo di ulteriori investigazioni, il quale per la massima parte degli uomini è più un peso ingombrante e molesto che punto di partenza per nuove indagini.

Anche quelli che hanno per lunga esperienza formato l'abito alle ricerche esatte, rimettono in campo le questioni riferentisi alla costituzione della materia, al concetto di energia e, in generale, i

problemi metafisici, che in un tempo non lontano erano considerati oggetto di oziose discussioni e d'una sottigliezza alquanto puerile, stimandosi essere cosa più prudente, dopo aver visto naufragare i grandi sistemi filosofici sorti nella prima metà del secolo XIX, tenersi rigorosamente alla pura osservazione dei fatti. Però questi fisici, nota Luciano Poincaré, si illudevano sul valore della loro prudenza, e la sfiducia nella speculazione filosofica non impediva loro d'ammettere, senza accorgersene, certi assiomi che non discutevano e che sono concetti metafisici; così tenevasi per cosa evidente che la fisica dovesse un giorno rientrare nel dominio della meccanica, e in tal modo si postulava che tutto nella natura si riconduce al movimento, e si ammettevano i principî della meccanica classica, senza discuterne la legittimità. [1]

L'opinione oggi dominante anche fra gli scienziati è ben diversa. Quando, dice un noto fisiologo, si vuol distinguere la " natura „ φύσις e la " oltre natura „ μετὰ τὴν φύσιν si scorge un'evidente contraddizione; invero non vi è che un mondo, sia esso chiamato natura o psiche o realtà: questi non sono che nomi. Lo scopo che trae lo spirito umano allo studio teoretico, non è solo la conoscenza del mondo inanimato o quella dei corpi animati, o di questo o di quel fenomeno, ma è la conoscenza del mondo. La scienza della natura non può fare progressi senza un piano filosofico di lavoro; anzi la storia della scienza ci insegna che le più grandi scoperte non furono fatte da indagatori rinchiusi in una

---

(1) L. Poincaré, *L'évolution de la physique.* " Revue scientifique „, 21 aprile 1906, pag. 483.

materia speciale, ma da scienziati filosofi, coscienti dello scopo e del metodo „. (1)

Quindi la credenza e, si può anche dire, il desiderio di molti che la filosofia fosse per morire, ha ricevuto dai fatti una smentita decisiva: dopo un non lungo periodo d'oscuramento e d'incertezza, essa torna a riprendere il suo posto nella coltura moderna e ad essere una delle forze spirituali più attive dell'umanità. Fisici di indiscusso valore, come il Maxwell, l'Hertz, il Faraday, Lord Kelvin e l'Helmholtz, che si sforzarono di penetrare nella complicata trama dei fenomeni, hanno sentito la necessità di avere maggior luce sull'importanza e il valore del proprio strumento intellettuale, obbedendo ad un'esigenza di carattere prettamente filosofico. Si può anzi affermare che la storia del pensiero filosofico ponga in chiara luce il fatto che il movimento delle idee scientifiche e della civiltà non si potrebbe spiegare completamente, se non si collegasse strettamente con la filosofia; Aristotile, Cartesio, Galileo e Kant ci offrono la chiave per comprendere lo svolgimento del pensiero scientifico nell'Evo medio e nel moderno; la concezione filosofica della vita e del mondo, quale ci viene presentata da Platone in una prosa che è forse la più armoniosa e la più espressiva che sia mai stata scritta, non ha minor valore, nel quadro dei prodotti spirituali del popolo ellenico, della plastica di Fidia o dell'epica d'Omero o del Partenone. Un altro beneficio appare evidente, soprattutto per questi tempi, nei quali si danno spesso per mirabili scoperte idee antiche, ma più o meno

(1) VERWORN, *Fisiologia generale*, pag. 38. Torino, Bocca, 1898.

abilmente travestite con parole nuove; così, per citare un esempio, la lettura degli scarsi frammenti lasciatici dai pensatori greci vissuti prima di Socrate ci svela che non poche delle più importanti dottrine scientifiche moderne hanno i loro germi nell'Ellade; si può quasi dire che quegli eroi del pensiero nulla sapessero e tutto abbiano trovato, giacchè dopo di loro nessuno, forse, è venuto ad offrirci una spiegazione affatto nuova dell'universo. Nella vita sociale si nota un fatto non molto dissimile: chi conosce il Gorgia di Platone, dice l'Eucken, conosce pure la stretta parentela fra i sofisti e gli odierni soggettivisti, che vedono la salute nell'emancipazione assoluta dell'individuo e nell'avvenimento del superuomo. [1]

Oggi lo spirito filosofico penetra non solo nella scienza, ma anche nelle altre produzioni della mente, nella letteratura e nell'arte; noi vediamo che nel romanzo, nel dramma, nella lirica si agitano e si discutono questioni d'alta importanza intimamente connesse con la filosofia; la nostra mente non vuol più rimanere alla superficie, ma entrare nel segreto dell'anima umana e coglierne le vibrazioni più misteriose. La vita si va facendo più ricca, più cosciente, e se il dolore non si è attenuato, è divenuto però più profondo, segno manifesto d'un'attività spirituale più energica: le gioie si svestono a poco a poco della materialità animale d'un tempo, divengono più pure e attingono alimento soprattutto dal lavoro dello spirito.

Però a questa maggior intensità di vita spirituale s'accompagna un intrecciarsi, un confondersi

---

(1) EUCKEN, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, pag. 304, 3ª ed. Lipsia, Veit, 1904.

di tendenze varie e molteplici, tra loro cozzanti e contendenti, che a chi s'accinge a penetrare, per comprenderla, nella cultura contemporanea, porge quasi un senso di sgomento e fa nascere il dubbio di non poter mai trovare la diritta via fra le tante che gli si presentano allo sguardo e che formano, in apparenza, un dedalo inestricabile. Occorre quindi aver presenti le linee generali del complesso movimento del pensiero moderno, giacchè, conosciute o anche solo intraviste le grandi vie maestre, è facile poi scorgere e percorrere le viuzze e i vicoli secondarî che ad esse si ricongiungono e da esse derivano: a raggiungere questo scopo modesto tende appunto il presente lavoro. Come l'immensità del linguaggio e quella dell'arte, dice il Simmel, si svolgono da un piccolissimo numero di lettere, di toni, di colori fondamentali, come la lirica e la drammatica sono alimentate da pochi motivi immortali, così tutta la profondità e l'ampiezza della filosofia derivano da pochissimi problemi essenziali. (1)

2. ***Problemi filosofici fondamentali.*** — Una divisione razionale delle discipline filosofiche è legata, come si vedrà fra breve, al modo stesso di concepire la filosofia, e varia quindi col variare delle scuole filosofiche. Qui, considerando quali sono quei problemi intorno ai quali si è affaticato e si affatica tuttora il pensiero umano, si possono facilmente distinguere tre serie di questioni fondamentali che si riferiscono rispettivamente alla *teoria della conoscenza*, alla *metafisica*, all'*etica*.

---

(1) G. Simmel, *Kant*, pag. 1. Lipsia, Dunckler, 1904.

La *teoria* della *conoscenza* ha per fine precipuo di stabilire la possibilità, i limiti, l'origine della conoscenza; di guisa che, mentre le singole scienze si suddividono, per studiarla, tutta la realtà, rimangono pur sempre da esaminarsi le condizioni stesse del sapere; lo spirito umano, che è lo strumento unico per cui la scienza si crea e la natura viene sottoposta all'analisi, viene alla sua volta osservato nel suo potere di conoscere: esistono limiti nella conoscenza che possiamo avere dell'universo? che valore ha questa conoscenza? quale è la sua origine e come diventa possibile? Si tratta dunque del riflettersi dello spirito sopra sè stesso, sulle operazioni che lo portano al conoscere e sulle ragioni che possono giustificare la fiducia nei risultati del lavoro mentale.

Una seconda categoria di problemi rientra nel campo della *metafisica*, più antica della teoria della conoscenza, che si è formata, nei suoi principî essenziali, soltanto nell'epoca moderna; anzi si può dire che la metafisica, intesa in senso assai lato, sia antica quanto l'uomo, giacchè ognuno ha la sua filosofia, si forma, in altre parole, una concezione propria del mondo, determinata in modo più o meno consapevole e più o meno coerente dall'educazione ricevuta, dalla propria coltura, dalle credenze religiose, dall'ambiente in cui vive ecc. Le questioni che premono sulla coscienza d'ogni generazione d'uomini, subito dopo il risvegliarsi della riflessione, si presentano oggi più vive che mai: perchè io esisto? o, per dirla col poeta,

> ove tende
> questo vagar mio breve?

E quando mi son formato un concetto, per me, relativamente chiaro del legame che mi unisce al resto dell'universo, la difficoltà non è ancora risolta, ma solo spostata, e mi domando perchè l'universo esiste

> Che fa l'aria infinita, e quel profondo
> Infinito seren? che vuol dir questa
> Solitudine immensa?

E se infine riconduco l'universo a un principio immanente o trascendente, ossia a un principio posto nell'universo o fuori di esso, che lo sostiene o lo crea, il mio pensiero si riposa in questo principio solo per pochi istanti; il medesimo problema viene posto in tutta la sua ampiezza e generalità: donde viene? in che modo comprendere che qualche cosa esiste? Il mondo, che le singole scienze ci offrono quasi sotto forma di frammenti, viene considerato dalla metafisica sotto un altro aspetto e in tutto il suo complesso: l'universo nella sua essenza è di natura materiale o spirituale, oppure i due principî coesistono l'uno accanto all'altro? Ecco il problema fondamentale della metafisica, dal quale dipende la soluzione degli altri minori problemi.

L'*etica*, infine, ha per oggetto esclusivo l'uomo considerato come essere operante, e mira a stabilire un principio direttivo dell'azione, e a indicare il fine supremo dell'esistenza. L'uomo posto di fronte alla vita e alla natura, non si limita ad osservare e a comprendere, nè l'attività dello spirito si esaurisce tutta nella conoscenza di sè stesso e delle cose; ma da' giudizî che affermano o negano il valore di ciò che esiste, delle azioni umane

proprie e altrui, approva e disapprova, stima buono o non buono, tende infine a stabilire le norme morali della condotta umana, sia riferendosi ad una concezione generale dell'universo e collegando l'etica con la metafisica, sia in modo del tutto indipendente da questa. Però i *valori*, di cui l'etica tratta, sono sempre *valori spirituali*, sono tali unicamente in rapporto al nostro spirito, non in sè stessi, anche quando si tratta di beni economici e materiali; lo spirito umano, comunque si voglia considerare nella sua natura intima, è pur sempre lo strumento essenziale che ci dà le cognizioni tutte intorno all'universo e alla vita, è la forza che crea i valori o, meglio, li scopre, non li inventa; giacchè, come si esprime il Riehl, i valori appaiono a mano a mano nel cerchio storico dell'umanità e chi pel primo li ha scorti, li ha vissuti, ne è il creatore; egli indica agli uomini una mèta più elevata, svela una forma di vita più nobile e infonde nuova forza agli antichi concetti di valore. (1)

3. ***Tendenze filosofiche predominanti: idealismo e naturalismo.*** — Nel considerare i problemi filosofici e nell'indicarne la soluzione, sono da rilevarsi due tendenze fondamentali, le quali però ci presentano varietà e gradazioni diverse e debbono quindi essere osservate nei loro caratteri comuni e generali. Il punto donde esse partono è la necessità di definire le relazioni che corrono fra le scienze naturali e la vita dello spirito nelle sue molteplici manifestazioni, e tendono a sciogliere il problema se nella spiegazione

(1) Riehl, *Philosophie der Gegenwart*, pag. 176. Lipsia, Teubner, 1903.

dell'universo e della vita debba predominare la *concezione naturalistica* oppure la *concezione umana e idealistica.*

L'*idealismo* aspira all'elevazione illimitata dello spirito umano, che considera come la sorgente precipua di tutti i valori, come centro e misura d'ogni forma d'intelligibilità e di valutazione; l'uomo non è un semplice anello d'una catena formata dalle numerose serie dei fenomeni naturali, ma contiene in sè l'energia necessaria per potersi sollevare al di sopra del mondo della natura e di fronte a questo costruirsi un nuovo mondo e affermarvi la propria indipendenza. L'idealismo, per comprendere l'universo e il posto che lo spirito vi occupa, procede dall'uomo alla natura, ricerca nell'uomo gli elementi e i mezzi per comprendere la natura, che, nelle sue conseguenze estreme, considera come un prodotto dello spirito umano; cosicchè la materia per sè stessa, separata dallo spirito non esisterebbe, non sarebbe altro che un'astrazione, un puro e semplice fatto mentale; e poichè i fenomeni che dal mondo esterno giungono a noi per la via dei sensi, assumono necessariamente le forme e i caratteri del nostro pensiero, dal quale non possiamo in alcun modo uscire, tutto ciò che noi sappiamo è circoscritto entro i limiti del nostro pensiero, anzi è il nostro pensiero stesso; questo dà il colore e la vita a tutte quante le cose. Idealistici, in varia misura, sono i sistemi filosofici di Platone, Aristotile, Sant'Agostino, Giordano Bruno, Cartesio, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hegel, Rosmini, ecc.

La corrente opposta, il *naturalismo*, procede invece dalla natura all'uomo: ricerca nella natura gli elementi e i mezzi per comprendere l'uomo,

fondandosi quasi esclusivamente sopra l'esperienza naturale, considera gli esseri come realtà indipendenti dallo spirito che conosce, e l'uomo con tutte le sue energie come una parte della natura e soggetto quindi alle leggi ferree che la governano e al rigido principio di causa. Si comprende per ciò come ogni idea di valore e di fine non trovi posto in questa concezione, nella quale il mondo fisico è così soverchiante per la sua estensione e la sua forza, che le forme dell'attività psichica sembrano quasi interpolazioni nel concatenamento dei fenomeni fisici, e la coscienza appare, nelle sue estreme conseguenze, come un *epifenomeno*, un fenomeno aggiuntosi quasi per accidente ai processi organici, un prodotto della materia. Il naturalismo vuol dunque costruire il proprio edificio sopra i fatti oggettivi, porre i problemi unicamente sopra il terreno dell'esperienza e raggiungere la suprema spiegazione della realtà partendo dal basso, ossia dai fatti, mentre l'idealismo mira a raggiungere la stessa mèta partendo dall'alto, ossia dall'attività dello spirito. Democrito, Epicuro, Hobbes, Locke, Hume, Comte, Spencer, Avenarius, ecc. benchè non lievi differenze corrano fra i loro sistemi, appartengono a questo secondo tipo di pensiero filosofico.

Nella vita intellettuale odierna l'idealismo e il naturalismo si trovano di fronte, non ostante l'apparente confondersi e intrecciarsi delle opinioni e delle idee. Il naturalismo ha ricevuto nuova forza dal vigoroso fiorire delle scienze naturali, i cui metodi e concetti vuole applicare a tutte le manifestazioni della realtà, non escluse quelle superiori della vita psichica; l'idealismo gode ora d'una rinascenza, dovuta a molteplici cause, tra le quali

non ultima è il tentativo, finora non riuscito, di inchiudere nei metodi naturalistici le produzioni più elevate dello spirito, di costringere entro leggi immutabili e necessarie l'evolversi degli organismi collettivi, nonchè quel carattere di passività meccanica, dal quale pare vada allontanandosi il pensiero contemporaneo, proclive piuttosto a ricercare il perchè delle cose nell'energia incessante della natura e a scorgere nella mente umana una forza attiva ed elaboratrice di primo ordine.

Vediamo ora più particolarmente come i diversi indirizzi del pensiero risolvano la questione che riguarda il posto della filosofia nella coltura moderna, di fronte alle altre elevate manifestazioni della mente umana, distribuendo, soltanto per maggior chiarezza, le diverse concezioni in due categorie principali, secondo che sono favorevoli o contrarie alla metafisica.

4. ***Le odierne concezioni della filosofia: concezioni metafisiche.*** — I grandi sistemi filosofici, siano quelli di Platone o di Aristotile, di G. Hegel o di A. Comte, che si debbono considerare come la sintesi in cui si riconcentra la luce morale e intellettuale dell'intera società, hanno comuni alcuni caratteri generali, che servono anche a distinguere ciò che appartiene al pensiero filosofico, da ciò che a questo non si può ascrivere. Essi presentano anzitutto il carattere dell'*universalità*, in quanto che, al contrario delle singole scienze, sono fondati sopra il sapere empirico in tutta la sua ampiezza, e mirano quindi a collegare le cognizioni separate, a stabilirne la connessione intima coordinandole in un sistema, che si estende al di là o al disopra dei confini delle scienze particolari.

In secondo luogo, la filosofia mira a raggiungere un sapere che abbia un valore pure *universale*, sforzandosi di risalire al principio fondamentale, che dev'essere come la base su cui poggia tutto il sistema. Vediamo inoltre presentarsi nel filosofo, in un grado intensissimo, quell'aspirazione, che è comune a tutti gli uomini di ogni civiltà e tempo, la quale consiste nel voler penetrare nell'anima dell'universo, svelarne i misteri, comprendere a fondo il senso e il valore della vita. Questa è la conclusione principale che deriva dall'esame della storia del pensiero filosofico; un filo conseguente e logico conduce dalle concezioni metafisiche dei Greci ai positivisti più radicali dei nostri giorni; tutto ciò che si pensa nel campo filosofico, è determinato da questo problema fondamentale: come lo spirito umano debba comportarsi di fronte ai misteri del mondo e della vita. (1)

Per incamminarsi a risolvere questo problema, due vie si presentano al pensiero: o varcare i limiti dell'esperienza, oppure proporsi di non uscire da ciò che l'osservazione rigorosamente scientifica ci offre; la prima tendenza è favorevole alla metafisica, la seconda le è contraria, o almeno crede di esserlo.

Tra le concezioni dell'ufficio della filosofia favorevoli alla metafisica, bisogna distinguere una doppia corrente che deriva dall'atteggiamento che il pensiero assume di fronte ai risultati dell'esperienza e dal metodo adoperato nell'elaborazione filosofica, metodo che per gli uni è *logico-dialettico*,

Metodo

(1) Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, pag. 7 e 25. Nel volume *Systhematische Philosophie*. Lipsia, Teubner, 1907.

per gli altri *empirico-speculativo*; ambedue però, benchè si colleghino a tutta la tradizione filosofica, hanno preso nuove forme e nuovi caratteri dopo l'apparizione del sistema di *Emmanuele Kant*.

I grandi filosofi anteriori al Kant, come *Cartesio*, *Spinoza*, *Leibnitz*, nell'innalzare il proprio edificio speculativo, partivano da *un principio supremo*, dal quale mediante un rigoroso concatenamento logico deducevano tutto il sistema, riconducendo l'ignoto al noto ed estendendo a tutto l'universo il valore delle prime verità più semplici; così per Renato Cartesio il fondamento più sicuro della conoscenza è nell'idea di Dio, realtà infinita, che contiene tutto ciò che l'uomo conosce e che, come causa di tutte le nostre sensazioni e delle nostre idee, non può cadere in errore, mentre solo un essere finito può errare; benchè la mente umana, dice Cartesio, abbia idee distinte di molte altre cose, essa non vi scorge nulla che l'assicuri dell'esistenza del loro oggetto, mentre nell'idea di Dio vede non solo, come nelle altre, un'esistenza possibile, ma un'esistenza assolutamente necessaria ed eterna; ora il primo degli attributi di Dio è quello di essere veritiero, di guisa che non è possibile che c'inganni, che sia la causa diretta dei nostri errori. (1) Perciò la facoltà di conoscere che Dio ci ha dato e che chiamiamo luce naturale non percepisce mai alcun oggetto che non sia vero, pel fatto che lo percepisce, ossia pel fatto che essa conosce distintamente e chiaramente. (2) E donde ci viene l'idea di Dio: " nell'idea di Dio v'è qualche cosa che non viene da

(1) R. DESCARTES, *Principes de philosophie*, pag. 11 e 21. Paris, Compagnie des Libraires, 1723.

(2) DESCARTES, *op. cit.*, pag. 22.

me; le qualità di Dio, che è sostanza infinita, eterna, immobile, onnisciente, onnipotente, sono così grandi, che più le considero e meno so persuadermi che l'idea che ne ho possa trarre origine da me solo; bisogna quindi concludere che Dio esiste „. (1) Così il *principio di causa* è un di quei principî che, secondo il Cartesio, si scoprono con l'intuizione e la luce naturale, sono chiari ed evidenti per sè stessi e, perciò, veri in forza della regola che " è vero ciò che si percepisce chiaramente e distintamente „: *omne est verum quod clare et distincte percipio*. In conclusione la filosofia, a somiglianza della matematica, trae le sue proposizioni da principî immediatamente chiari e distinti.

Con *E. Kant* incomincia una nuova epoca nella storia della filosofia; egli mette in rilievo l'imperfezione e l'inanità del *metodo costruttivo* di questi filosofi e, in generale, di ogni metafisica che voglia fondarsi sopra le idee pure della ragione e cogliere la realtà assoluta delle cose, elevandosi al disopra del mondo dell'esperienza. Infatti l'uomo può conoscere le cose solo come appaiono nel tempo e nello spazio, cioè nei loro *fenomeni*, non come sono in sè stesse; ciò che sta dietro ai fenomeni, *la cosa in sè*, sfugge, giacchè la verità accessibile all'uomo dipende dalla sua struttura mentale, dalla natura dello spirito, è una verità affatto umana, cioè *relativa* al potere limitato di conoscere proprio dell'uomo; così per es. noi possiamo conoscere i *fenomeni* psichici, ma ciò che si cela dietro di essi, il loro fondamento, l'*anima* in una parola, esce fuori dell'ambito della scienza, è per noi inconoscibile.

---

(1) DESCARTES, *Les méditations*, pag. 58. Paris, Amaulry, 1724.

Il *metodo dialettico*, benchè abbia già trovato un grande propugnatore in Platone, ha ricevuto, nei tempi moderni, nuova e vigorosa vita da *Giorgio Hegel*, che, soppressa *la cosa in sè*, concepita dal Kant, riconosce allo spirito umano il potere di cogliere l'intima essenza delle cose, dimostra che la ragione che è in noi, è pure la ragione delle cose, e che essa è il principio e il motore interno e profondo della natura e della storia; perciò, non ostante l'apparente mutabilità degli esseri e degli avvenimenti, tutto ciò *che è razionale è reale*, e non ostante la continua opposizione del fatto brutale e delle più nobili manifestazioni dello spirito, *tutto ciò che è reale è razionale.* La vera realtà non è dunque il mondo empirico che ci viene dato dai sensi, ma *la ragione*; il mondo dello spirito contiene la ragion d'essere e la verità del mondo dei corpi, e la filosofia è lo sforzo che la ragione fa per comprendere l'esperienza, per stabilire l'accordo e l'armonia fra le nostre conoscenze; ogni cosa esistente è l'incarnarsi d'un'idea, e ogni realtà è necessariamente conforme all'idea, cosicchè questa è un principio interiore e immanente, non un fondamento anteriore ed esteriore alle cose, è una forza che viene manifestando i suoi effetti in tutti i gradi della vita universale. L'organo della filosofia non è l'*intelletto*, che si restringe alla conoscenza dei fenomeni e delle loro leggi, nè l'*intuizione*, che crede di raggiungere in un attimo il fondo delle cose e dell'esistenza, ma la *ragione*, che mediante *un procedimento dialettico*, ossia dimostrando e togliendo *le contraddizioni* che s'annidano nei concetti, ricostruisce idealmente il doppio mondo della natura e dello spirito; però questa ricostruzione avviene

non già chiudendo gli occhi all'esperienza, come spesso si dice, ma sforzandosi di scoprirne il senso profondo e di renderla intelligibile. La *contraddizione* consiste nella lotta fra due opposti caratteri, la soluzione nella loro unione; e questa unità degli opposti, questa *coincidentia oppositorum*, che Giordano Bruno ha concepito in senso naturalistico e panteistico, diviene il tema fondamentale della dialettica hegheliana. (1) Così la mente dell'uomo passa dalla conoscenza *sensibile*, poverissima e ingannevole, alla conoscenza mediante l'*intelletto*, attività costruttrice di astrazioni arbitrarie, per arrivare infine alla conoscenza *razionale*, al sapere filosofico, il più ricco di contenuto e il più concreto.

Perciò la filosofia deve muoversi secondo un proprio metodo; giacchè, " se esso deve dar l'intelligenza ed essere come la coscienza riflessa dell'arte e della storia, della matematica e delle indagini naturalistiche, dell'attività psichica e morale, non s'intende com'essa possa far ciò conformandosi al metodo di uno di quegli stessi oggetti particolari „. (2) Non quindi il procedimento delle scienze naturali, che sono un prodotto della " praxis „ dell'uomo, sorte per soddisfare le sue esigenze pratiche e che non possono perciò esser poste a fondamento della speculazione filosofica; *ma il pensiero deve trovare in sè stesso i mezzi per comprendere la realtà* in tutta la sua pienezza e per dar mano ad una ricostruzione dell'universo, respingendo come impure e non teoretiche le costruzioni offerte dalle

(1) KUNO FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, pag. 441. Heidelberg, Winter, 1901.

(2) B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, pag. 1 e 4. Bari, Laterza, 1906.

scienze naturalistiche e matematiche, che pel loro carattere convenzionale, pratico, economico sono conoscenze improprie, erronee, irrazionali, o, meglio, irrazionali in quanto conoscenze, sebbene del tutto razionali come fatti pratici. È quindi impossibile pretesa concepire la filosofia come il coronamento delle scienze naturali e pensare che essa debba correggere e rettificare le costruzioni delle scienze naturali; la filosofia non sorpassa con un pensiero superiore quello, inferiore, delle astrazioni naturalistiche, ma è il pensiero, il solo pensiero di fronte a ciò che non è pensiero. (1) La filosofia si stacca dunque dalle scienze per la forma della trattazione, non per l'oggetto e per il campo diverso entro il quale essa si muove; l'elaborazione delle scienze naturali soddisfà unicamente alle esigenze pratiche dell'uomo, mentre l'elaborazione filosofica tende a svelarci l'essenza vera delle cose; come riconosce una sola realtà, così afferma esservi una sola verità, una sola via che a questa conduca: la considerazione pensante degli oggetti, secondo l'espressione dello stesso Hegel. (2) La ragione appare in questo metodo filosofico come il principio supremo che tutto unifica, come il centro vivente dell'universo, nel quale si fondono tutte le differenze e si conciliano tutte le opposizioni; il mondo è, in un certo senso, l'opera esclusiva del pensiero, è quasi una dialettica vivente, e l'ufficio del filosofo, già secondo la profonda intuizione platonica, consiste nello scoprire i principali momenti di codesta dialettica.

---

(1) B. Croce, *Lineamenti d'una logica del concetto puro*, cap. V, passim. Napoli, Giannini, 1905.

(2) Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pag. 2, trad. Croce. Bari, Laterza, 1906.

Accanto al metodo *logico-dialettico*, che in alcuni tratti essenziali risorge ora a nuova vita, ottiene largo consenso il metodo *empirico-speculativo*, che pure si collega alla filosofia critica di E. Kant. Questi, come già s'è notato, restringe la conoscenza dell'anima e del mondo ai soli fenomeni; ora, si ribatte contro questa affermazione che un pensiero non è già un puro fenomeno, una semplice apparenza che viene a noi da qualche altra cosa di più profondo che ci sfugge, ma è in sè stesso tale quale viene pensato dalla nostra mente, come appare alla coscienza. Perciò è lecito dire che l'anima si può conoscere in modo assoluto, nel suo fondo intimo; anzi lo spirito è la sola realtà conoscibile, e anche il mondo esterno è conoscibile, purchè sia concepito come realtà spirituale. Questa è la via battuta da molti filosofi venuti dopo il Kant, dal Fechner, dal Lotze, dal Wundt, dal Paulsen e da altri, [1] i quali, in diversa misura, vogliono che la filosofia si ricolleghi coll'esperienza e con l'osservazione positiva dei fatti, non già che rifaccia il lavoro compiuto dalle scienze particolari, pur riconoscendo che queste, prese sia nel loro complesso sia in modo singolo, non possono in alcun modo sostituirsi alla filosofia.

Come dice esplicitamente il più risoluto sostenitore di questa tendenza, dai progressi compiuti dal pensiero negli ultimi tempi deriva la necessità che la filosofia sia non il fondamento delle scienze particolari, ma piuttosto s'appoggi ad esse, offrendosi come indispensabile per mezzo di servizî po-

---

[1] PAULSEN, *Die Zukunftaufgaben der Philosophie*, nel vol. *Systematische Philosophie*, già cit., pag. 398.

sitivi, presentandosi come la *scienza generale* che vuol riunire in un sistema libero da contraddizioni le cognizioni generali ottenute dalle scienze particolari. [1] Il metafisico allora non dovrebbe essere un costruttore che eseguisce dispoticamente i suoi piani seguendo la propria fantasia o aiutandosi con esperienze accidentali, ma un architetto, che, sul terreno del sapere positivo, seguendo le indicazioni e le necessità dei singoli proprietarî, vuol compiere l'opera sua e fare in modo che le diverse parti costituiscano un tutto armonico; ossia, per uscir di metafora, egli deve porre lo scopo del suo lavoro nell'accordare le esigenze proprie di ciascun ramo del sapere scientifico, nell'eliminare le contraddizioni che possono sorgere fra di esse, avendo speciale considerazione pei principî generali della teoria della conoscenza. [2]

Questa concezione della filosofia si fonda sull'opinione che i risultati offerti dalle singole scienze non riescano a costituire nel loro complesso un sistema che risponda alle esigenze del pensiero; giacchè è necessario ammettere che l'universo non è un composto di parti isolate fra loro ed eterogenee, come potrebbe sembrare osservando separatamente le diverse provincie del sapere umano, ma un tutto ordinato e retto da un principio unificatore, una realtà unica e inscindibile.

Duplice è quindi lo scopo che si propone la filosofia: in primo luogo rispondere in maniera adeguata alle esigenze fondamentali della ragione, costruendo un sistema generale dell'universo, una

(1) WUNDT, *System. der Philosophie.* Prefaz., pag. V e pag. 17. Lipsia, Euke, 1888.

(2) WUNDT, *Metaphysik*, nel vol. *System. der Philos.*, già cit., pag. 133.

1°) sistema dell'universo

2°) senso della vita

sintesi che ponga nella loro vera luce i risultati delle scienze particolari e ristabilisca quell'unità che in queste non appare; in secondo luogo soddisfare alle necessità del sentimento e dell'attività pratica dell'uomo, determinando ciò che si chiama *il senso della vita*, ossia tracciando un fine all'attività morale e una regola alla condotta; di guisa che la filosofia si può definire come una sistemazione compendiosa di tutte le conoscenze particolari, volta a soddisfare le esigenze della ragione e le aspirazioni più elevate dello spirito umano. [1]

Tanto l'una quanto l'altra delle due tendenze che abbiamo brevemente delineate sono mosse da un intimo desiderio di sollevarsi al di sopra della pura materialità e degli aridi risultati della ricerca sperimentale, ritenendo che senza la metafisica non sia possibile un'attività indipendente dello spirito, nè alcuna vera grandezza della vita; esse procedono da un profondo bisogno di idealità, vogliono che lo spirito divenga il nucleo centrale e generatore dell'esistenza, e che, fuori della cerchia scientifica, si conceda un posto di somma importanza alla libertà e all'attività morale, considerata come la suprema attività dell'uomo.

5. ***Le odierne concezioni della filosofia: concezioni anti-metafisiche.*** — Tra le dottrine che nel pensiero moderno si mostrano più risolutamente ostili alla metafisica, due sono sopra le altre notevoli, il *neo-kantismo* e il *positivismo*, che in alcuni caratteri concordano fra di loro, per altri invece si allontanano e si oppongono.

---

(1) WUNDT, *System. der Philos.*, già cit., pag. 1.

Il *neo-kantismo* pensa che tutta la filosofia posteriore al Kant, incominciando dal Fichte e venendo fino allo Schopenhauer, ossia fin verso il 1860, non rappresenti altro che un regresso, una ricaduta nel vecchio dogmatismo e che sia necessario ritornare alla vera dottrina kantiana, dimenticata o svisata dai successori. Perciò la metafisica è da considerarsi come una forma ormai tramontata del pensiero filosofico, come un ostacolo al vero progresso dell'indagine scientifica; bisogna inoltre persuadersi che accanto alle scienze naturali non può esservi una filosofia naturale, perchè le scienze positive della natura e dello spirito sono esse stesse la filosofia della natura e dello spirito. Alla filosofia rimangono due problemi di grande importanza: il primo è sorto dallo svolgimento stesso del pensiero scientifico e non era del tutto sconosciuto neppure agli antichi: è il problema della scienza come tale, la questione dei presupposti e dei limiti di essa, dei fondamenti della conoscenza, ossia la *teoria della conoscenza*; il secondo abbraccia il dominio dell'azione, mira a determinare i valori e i fini dell'esistenza, è l'*etica*. [1] Perciò noi vediamo che quando le singole scienze si sono divise il regno della realtà, un nuovo regno si forma, quello della scienza come tale; se questo viene abbracciato in tutta la sua ampiezza, allora la filosofia comprende tutta la dottrina dei fondamenti del sapere, tanto nel campo che riguarda la conoscenza della realtà, quanto nella determinazione dei valori, dei fini e delle norme morali. Il tentativo di ricostruire l'universo col metodo dialettico dello Schelling, dell'Hegel, di A. Schope-

---

(1) RIEHL, *Philosophie der Gegenwart*, già cit., pag. 21 e 163.

nhauer, o col metodo empirico-speculativo del Lotze e del Fechner, non è riuscito: non è possibile di giungere ad una conoscenza profonda dell'universo offertoci dall'esperienza e studiato dalle scienze particolari, con un procedimento metafisico diverso dal metodo che queste adoperano. [1]

Una tendenza che non molto s'allontana dalla precedente, e che si connette pure al kantismo, è quella che concepisce *la filosofia come scienza dei valori universali*, e ricerca se sia possibile la scienza, ossia un pensiero, cui il valore della verità s'applichi in modo universale e necessario; se vi sia una morale, ossia un volere e un agire, cui il valore della bontà si applichi pure in modo universale e necessario; se vi sia un'arte, ciò è un intuire e un sentire, cui si riferisca in modo universale e necessario il valore della bellezza: logica, etica, estetica sono le sole discipline filosofiche. [2] Quando le scienze naturali e le scienze storiche, dice il Rickert, hanno soddisfatto a tutte le questioni che cadono nel loro dominio, rimane pur sempre un certo numero di problemi che spettano di diritto alla filosofia; tali sono *i problemi di valore* che s'incontrano nella vita scientifica, nella vita morale, nell'estetica e nella religione. È pur vero che la scienza, la moralità, l'arte e la religione possono essere studiate tanto sotto l'aspetto storico quanto sotto l'aspetto naturale, ed è lecito tracciarne l'evoluzione e indagare i concetti generali e le leggi sotto cui cadono la ricerca scientifica, l'aspirazione morale, la creazione e il godimento artistico, il sentimento religioso;

---

(1) Dilthey, *op. cit.*, pag. 17.
(2) Windelband, *Präludien*, pag. 26. Tubinga, Mohr, 1884.

ma, esaurito questo compito, rimangon sempre i problemi di *valore*, che formano oggetto speciale della filosofia. (1)

Vero e falso, buono e cattivo, bello e brutto, santo e non santo sono valori antitetici, e se vogliamo usare tali parole, dobbiamo stabilire i confini tra il valore e il non valore, il che s'ottiene determinando i concetti di valore, ai quali s'arriva abbracciando non ciò che è detto vero, buono, bello, santo, ma determinando ciò che solo merita questo nome e cercando di porre le norme per la vita scientifica, morale, artistica e religiosa; si forma così un dominio che sta fuori delle discipline naturali e storiche e appartiene solo alla filosofia. (2)

Così concepita la filosofia non invaderà più il campo delle scienze particolari, alle quali ora appartiene anche la psicologia; non ha l'ambizione di conoscere ancora una volta ciò che queste già hanno conosciuto, nè ha il gusto della compilazione, di accozzare insieme immagini generalissime tratte dai risultati delle scienze speciali. Essa ha il suo dominio e il suo ufficio in quei valori universali che costituiscono il fondamento di tutti i valori della civiltà e la spina dorsale d'ogni particolare manifestazione di valore. (3)

Un'opposizione radicale contro la metafisica e che si estende, almeno in parte, anche alla teoria della conoscenza, ammessa dal neo-kantismo, è quella che ci viene offerta dal *positivismo*, conside-

Positivi

(1) Rickert, *Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbilderung*, pag. 70. Lipsia, Mohr, 1902.

(2) Rickert, *op. cit.*, pag. 707.

(3) Windelband, *Geschichte der Philosophie*, pag. 552, 3a ed. Lipsia, Mohr, 1903.

rato specialmente nel suo moderno fondatore, *Augusto Comte*. Questi vuole che la filosofia ponga termine una buona volta all'illusione, che si è nutrita per secoli, potere l'intelligenza umana acquistar cognizione di ciò che sta al di sopra dei fenomeni e delle loro relazioni: le cause prime e i fini ultimi ci sfuggono e sono questioni inaccessibili e inutili, giacchè, quando la nostra mente lascia il terreno solido dell'esperienza scientifica, si perde in astrazioni vuote di senso e in sogni vani. La filosofia, " considerando le diverse scienze positive nel loro stato attuale, deve tendere unicamente a determinare con esattezza lo spirito di ciascuna di esse, a scoprire le loro relazioni e il loro collegamento, a riassumere, se è possibile, tutti i loro principî proprî in un numero minimo di principî comuni, conformandosi costantemente alle massime fondamentali del metodo positivo „. [1] Però non tutti i fenomeni sono oggetto di scienza positiva e relativa; a questa si sottraggono ancora i fatti della vita sociale e storica, di cui si vuol conoscere l'essenza speculando sull'anima, sulle relazioni di questa con le altre realtà dell'universo, sul fine che deve proporsi la società, sul miglior governo, sul contratto sociale ecc. In questo campo domina ancora lo spirito teologico e metafisico, che vuol soddisfare in tal modo a un'esigenza suprema dello spirito umano il quale desidera una concezione comprendente nel suo insieme tutti i fenomeni, ciò che il Kant ha denominato " una totalizzazione dell'esperienza „ ossia, in una parola, una *filosofia*. Poichè

---

(1) A. Comte, *Cours de philos. positive*, vol. I, pag. 27. Paris, Baillière, 1869.

dunque la mente dell'uomo ha bisogno d'una filosofia, questa, dice il Comte, deve nascere dallo stesso metodo positivo di pensare, al quale debbono assoggettarsi anche i fenomeni più complessi, quelli morali e sociali; allora la metafisica, rimanendo priva d'un oggetto qualsiasi, scompare e la *filosofia positiva* è fondata; affinchè si stabilisca in maniera definitiva, occorre che la natura umana, individuale e sociale, costituisca una scienza oggettiva e disinteressata, come la fisica e la biologia. La scienza sociale è la chiave di volta della filosofia positiva; in essa e per essa lo spirito positivo acquista l'universalità, che finora gli è mancata. La creazione della scienza sociale è il momento decisivo nella filosofia del Comte; come nel platonismo tutte le vie conducono alla teoria delle idee, così da tutte le regioni del positivismo si scorge la sociologia; qui si ricongiungono come in un centro, la filosofia delle scienze, la teoria della conoscenza, la filosofia della storia, la psicologia, la morale, la politica, la religione; qui si effettua, in una parola, l'unità del sistema, unità che agli occhi del Comte, è la miglior prova della sua verità. [1] Poichè la sociologia è la più elevata e la più complessa delle scienze, la filosofia coincide in un certo senso con lo spirito sociologico, e consiste, come dice un discepolo indipendente del Comte, nel servirsi delle sintesi parziali ottenute dalle diverse scienze, per edificare la sintesi unica e totale del mondo, la quale è opera della ragione e la risposta logica dello spirito ad una questione che nessuna scienza

---

[1] LEVY-BRUHL, *La philosophie d'A. Comte*, pag. 397, 2ª ed., 1905-7. Paris, Alcan.

particolare potrebbe porre nè risolvere. [1] Però, come le metafisiche che presero il posto delle antiche concezioni religiose, dopo un periodo di grandezza, furono abbattute dallo scetticismo prodotto dai progressi delle ricerche positive, la stessa sorte attende le più riputate fra le sintesi universali dell'ora presente. La costituzione della sociologia, assoggettando lo studio dei fenomeni sociali ai metodi della scienza esatta, trarrà seco un rivolgimento capitale nella nostra maniera di pensare, di agire, di sentire. [2]

La fase ultima e più conseguente di questa corrente antimetafisica del naturalismo che dicesi positivismo, è rappresentata dall'*empirismo puro* di Riccardo Avenarius, di Ernesto Mach e di altri, per gran parte, cultori di scienze fisiche e naturali. Secondo il pensiero dell'Avenarius, la filosofia non può essere altro che la riproduzione dell'esperienza complessiva degli uomini, quale risulta dall'esperienza personale e dall'esperienza degli altri comunicata a noi per mezzo di segni, alla quale dobbiamo attribuire un valore identico a quello della nostra esperienza. Non vi è altra conoscenza fuori di quella sensibile, e l'ufficio della scienza consiste in una descrizione perfetta e semplice dei fenomeni; la filosofia, dice il Mach, si può definire l'esperienza naturale fissata, chiarita, completata; oppure, secondo un altro seguace di questa scuola, è lo sforzo verso *la chiarezza definitiva*, verso la spiegazione ultima e più elevata di tutti i feno-

---

(1) De Roberty, *Qu'est-ce que la philosophie.* "Revue philosophique„. marzo 1902, pag. 229.

(2) De Roberty, *Nouveau programme de sociologie,* pag. 99 e 170. Paris, Alcan, 1904.

meni, che non lascia dietro di sè alcuna questione insoluta, non già il semplice sforzo verso la chiarezza comune a qualsiasi ricerca scientifica. [1]

In conclusione, da questa rapida rassegna delle principali concezioni della filosofia appare chiaramente che argomento essenziale del pensiero filosofico è di determinare la relazione che passa fra il soggetto e l'oggetto, fra lo spirito umano e il mondo, ossia, in altre parole, di offrire una *visione unitaria dell'universo*, che la scienza frammentaria e la coltura dello specialista non possono dare.

La scienza ha un valore sociale e morale di primo ordine, i cui progressi pongono in evidenza e acuiscono il bisogno dell'unità; essa però non può offrirci quel principio supremo, quella visione centrale che illumina anche l'opera dello scienziato e l'indirizza a un fine più alto che non sia il fine immediato e presente; questo ufficio compie la filosofia, come riconoscono in modo più o meno consapevole e idealisti e positivisti. Anche nel pensiero di Augusto Comte, ostilissimo alla metafisica, vi sono germi, dice il Boutroux, che convenientemente sviluppati formerebbero una dottrina analoga, più che a prima vista non sembri, ai grandi sistemi metafisici classici, e vi son contenuti elementi originali che gli danno giustamente il nome di filosofia e non soltanto quello di scienza filosofica. [2] Riconosciuta questa necessità d'una sintesi superiore, il problema che subito segue per un legame logico evidente consisterà nell'esaminare se si dovrà muo-

---

(1) H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, pag. 7. Lipsia, Teubner, 1903.

(2) Boutroux, *La philosophie d'A. Comte et la Metaphysique* nella "Revue des Cours et Conférences„ 26 giugno 1902, pag. 735.

vere dalle forze ideali dello spirito e cogliere la realtà per via soggettiva, oppure muovere dall'universo che si offre allo spirito nella sua varietà e giungere, fondandosi sui fatti oggettivi, all'unità del pensiero e ad una vista comprensiva del tutto. La soluzione di questo problema spetta alla *teoria della conoscenza*.

CAPITOLO SECONDO

I problemi della conoscenza.

a) L'oggetto della conoscenza.

1. Ufficio generale della conoscenza — 2. Il realismo scientifico — 3. Il realismo critico — 4. L'idealismo della conoscenza — 5. Il fenomenismo — 6. L'idealismo immanente.

1. ***Ufficio generale della conoscenza.*** — La dottrina della conoscenza rivolge la sua attenzione sullo stesso *soggetto conoscente*, sullo spirito umano, e, mentre lascia alla scienza l'ufficio di osservare e di studiare i fenomeni che avvengono nell'universo, mira a far ricerche intorno all'intelletto stesso, che vuol comprendere i fenomeni ed estendere la cerchia delle nostre cognizioni; tende, in una parola, all'analisi critica del potere che ha l'uomo di conoscere. Prima di pervenire a pensare la possibilità d'un esame critico di questo genere, la nostra mente, volta tutta all'esterno e assorbita nell'osservazione dei molteplici fenomeni che le porgono i sensi, non conosce alcun divario fra la percezione e il suo oggetto, prende solo conoscenza dell'oggetto, non della percezione, e nel mondo che contempla nelle sue forme svariate scorge la realtà assoluta, l'unica realtà possibile e conoscibile. Questo fatto si spiega in modo assai

semplice, osservando che lo spirito umano, come l'occhio, si rivolge alle cose esteriori prima di ripiegarsi, di riflettere sopra di sè; che noi vediamo naturalmente gli oggetti esterni, i colori, le forme, e solo per mezzo di artificî e di sforzi vediamo noi stessi e il contenuto della nostra coscienza, passando così dalla percezione alla riflessione soggettiva e astratta; l'intelligenza come l'occhio, dice Giovanni Locke, ci fa vedere e comprendere tutte le altre cose, ma non vede sè stessa; ci vuole arte e cura per collocarla ad una certa distanza e fare in modo che divenga l'oggetto della propria contemplazione. (1)

Questo primo atteggiamento che il pensiero assume in faccia all'universo, questo *realismo ingenuo*, che non distingue l'atto del conoscere dalla cosa conosciuta e concepisce l'esistenza degli oggetti esteriori come direttamente accessibili allo spirito, dipende dunque dal carattere pratico dell'uomo, che, prima di volgersi a investigare sè stesso e le operazioni del proprio intelletto, vuol conoscere le cose utili nella lotta per la vita: *primum vivere, deinde philosophari.*

Ma ben presto l'uomo viene svegliato da questo sonno dogmatico, nel quale ha piena fede nei risultati della percezione, è persuaso che la realtà sia effettivamente tale quale egli l'apprende e non ha il più piccolo dubbio intorno all'esattezza delle sue cognizioni, le quali rispecchiano fedelmente la realtà esteriore, non cosciente, fornita d'un'esistenza che non ha relazione alcuna con la coscienza

(1) GIOVANNI LOCKE, *Essai concernant l'entendement humain*, avant-propos, pag. 1, trad. Coste. Amsterdam, Schelte, 1700.

umana. Già l'esperienza d'ogni giorno ci induce a pensare che l'identità stabilita fra percezione e oggetto percepito, è fondata sopra un errore; le illusioni dei sensi, le immagini consecutive, i fenomeni di audizione colorata, le allucinazioni, il sogno e altri fatti simili ci indicano che non sempre alla conoscenza corrisponde una realtà adeguata. La psicologia poi ci offre altre prove: la percezione muta quando cambiamo posizione riguardo all'oggetto e riceviamo nuove impressioni che sono più o meno diverse dalle precedenti; eppure noi non diciamo allora che l'oggetto ha subìto mutamenti, o è divenuto più complesso; piuttosto rettifichiamo e completiamo la prima percezione mediante le seguenti, e comprendiamo che l'oggetto non è uguale a questa o a quella percezione, che non è la somma di tutte le percezioni che da esso ci vengono; ma che è la causa generale, il fondamento delle percezioni date e possibili che sono legate ad esso.

Inoltre il *principio psicologico di relazione* ci mostra che ogni sensazione, come ogni idea, è determinata dall'insieme delle altre sensazioni e delle altre idee; già da gran tempo Girolamo Cardano (1501-1576) ha posto in chiara luce il fatto che nel piacere e nel dolore non esiste una misura assoluta: il piacere e il dolore, provenienti da eccitamenti esterni, dipendono dal nostro stato d'animo, dai nostri bisogni e dai desiderî del momento; le cose buone piacciono di più quando succedono a cose cattive, e viceversa, come la luce dopo le tenebre, il dolce quando segue all'amaro e così via. È facile dedurre anche da questi pochi fatti che *il pensiero interviene di continuo* a rendere più completa e più esatta l'osservazione fatta per mezzo

dei sensi, e che esso è lo strumento indispensabile d'ogni esperienza; così si parla della vera forma, della vera grandezza del sole e della luna, e si sa che questa forma e questa grandezza non corrispondono alla percezione dell'occhio, e che la loro conoscenza è divenuta possibile solo dopo un lungo lavoro della riflessione e del ragionamento. Questo contrasto fra il senso e l'intelligenza era già stato rilevato nella filosofia greca; di *Democrito*, per esempio, si cita una frase che stabilisce una distinzione fra la *conoscenza vera* e la *conoscenza oscura*: " vi sono due specie di conoscenze, la vera e l'oscura; all'oscura appartengono tutte queste cose: vista, udito, odorato, gusto; ma la vera, separata da questa, incomincia quando l'oscura non basta più, dove essa non può nè vedere, nè sentire, nè gustare, nè percepire col tatto le cose, perchè divengono troppo piccole ". La *percezione* quindi dà luogo solo all'opinione, δόξα, insegna ciò che comunemente appare, non ciò che è vero.

Quando sorge la coscienza chiara di questa differenza, soprattutto mediante il progresso delle discipline fisiche e naturali, spunta anche la necessità d'una teoria autonoma della conoscenza, che abbia per fine di determinare chiaramente il valore e la funzione del pensiero umano nel formarsi delle nostre cognizioni, di stabilire se esso può elevarsi al disopra dell'osservazione empirica dei sensi, e di vedere con quali mezzi può raggiungere la condizione suprema d'ogni ricerca scientifica, ossia la certezza che elimina ogni dubbio intorno al valore delle cognizioni acquistate. Di qui tre problemi fondamentali, dove spesso scienza e filosofia si incontrano o, meglio, dove la scienza s'eleva a filosofia

ed esamina le ragioni e le basi stesse della propria esistenza: quale è l'*oggetto* del conoscere? quale la sua *origine*? quale il suo *valore*? ossia quali sono le condizioni che rendono possibile la scienza stessa?

Benchè il problema della conoscenza non fosse ignoto neppure all'antichità, tuttavia solo negli ultimi secoli è stato messo in piena luce e riconosciuto come un problema essenzialmente filosofico, al quale, per usare le parole dell'Helmholtz, nessuna età può impunemente sottrarsi. Esso vien posto il giorno in cui *Renato Cartesio* mette l'uno di fronte all'altra il *pensiero* e la *realtà esterna*, che una credenza ingenua aveva fino allora inseparabilmente congiunti; ma acquista uno spiccato carattere di indipendenza con *Giovanni Locke* (1632-1704), che ne determina l'oggetto con grande chiarezza nella prefazione al suo celebre Saggio. " Cinque o sei amici, egli scrive, si erano riuniti in casa mia, e, discorrendo di cose assai diverse da quelle trattate in questa opera, si trovarono ben presto impigliati in difficoltà di varia specie; dopo essersi affaticati alcun tempo senza poter risolvere i dubbî che ci tenevano nell'incertezza, pensai che si faceva falsa strada e che, prima di accingerci a tali ricerche, era necessario *esaminare la nostra propria capacità e vedere quali oggetti fossero adeguati o superiori alla nostra comprensione* „ ossia con altre parole " osservare con quali mezzi la nostra mente viene acquistando le idee delle cose, stabilire i limiti della certezza delle nostre cognizioni, il fondamento delle opinioni regnanti fra gli uomini „. [1] Il Locke comprese pure i grandissimi vantaggi che

---

[1] Locke, *op. cit.*, préface, pag. ii e avant-propos, pag. 2.

derivano da una ricerca di questo genere, che ci pone in grado di conoscere le nostre forze intellettuali e di sapere che cosa possiamo intraprendere con successo e che cosa non è in potere del nostro spirito, liberandoci tanto dalla fiducia eccessiva, quanto dallo scetticismo e dal disprezzo verso la scienza " col pretesto che vi sono certe cose che la mente umana non può comprendere; avviene di noi come d'un pilota al quale, navigando, è cosa utilissima sapere qual'è la lunghezza della corda della sonda, benchè non possa con questa riconoscere sempre tutte le diverse profondità dell'oceano. A lui basta sapere che la corda ha la lunghezza sufficiente per trovare il fondo in certe località del mare, che gli sono utili per ben dirigere il suo corso ed evitare i bassi fondi che potrebbero mandare a picco la sua nave ". [1]

Con mente più vigorosa e con più chiara coscienza dello scopo, *Emmanuele Kant* (1720-1804) ha posto lo stesso problema e ne ha dimostrato la necessità ed i vantaggi. Sembra naturale, egli dice, che, quando si abbandona il campo dell'esperienza, non si elevi un edificio con le cognizioni che si possiedono, senza prima sapere quale fiducia meritino i principî dei quali non si conosce l'origine, senza prima assicurarsi, con accurate investigazioni, della solidità delle fondamenta sulle quali l'edificio deve poggiare.

Invece la ragione umana, spinta dal desiderio d'estendere le sue conoscenze e inorgoglita dai progressi della matematica compiuti senza ricorrere all'esperienza, crede di vedere il campo del-

---

(1) Locke, *op. cit.*, avant-propos, pag. 6.

l'infinito aperto davanti a sè; sarebbe come se la colomba leggera, quando con volo rapido e libero fende l'aria di cui non sente la resistenza, potesse credere di volar meglio nel vuoto. La via che percorre la ragione umana quando specula è la seguente: essa innalza frettolosamente il proprio edificio, e solo dopo molto tempo pensa ad esaminare se il fondamento è solido; ma, giunta a questo punto, trova ogni sorta di pretesti per consolarsi del difetto di solidità e anche per rinunziare ad una verificazione tardiva e pericolosa. [1] Di qui la necessità che la ragione intraprenda di nuovo l'opera sua più difficile, quella di conoscere sè stessa e di istituire un tribunale che l'assicuri nelle sue pretese legittime e condanni tutte le pretese senza fondamento, non in maniera arbitraria, ma secondo le sue leggi eterne e immutabili; questo tribunale è la *critica della ragion pura*, con che s'intende la critica del potere della ragione in generale, in relazione a tutte le conoscenze alle quali può aspirare *indipendentemente da ogni esperienza*, e quindi la soluzione del problema se sia possibile o impossibile una metafisica. [2] E poichè la scienza, per es. la matematica e la fisica, esiste, ossia noi constatiamo, che vi è accordo fra il nostro pensiero e le cose, il problema filosofico consisterà pel Kant nel giustificare la possibilità della conoscenza scientifica, vale a dire nello spiegare come noi pensiamo il mondo reale, come la nostra conoscenza è oggettivamente vera, come le leggi dello spirito umano s'accordino con le leggi delle cose: questo è il

---

[1] KANT, *Critique de la raison pure*, pag. 44 e 45, trad. Tremesaygues et Pacaud. Paris, Alcan, 1905.

[2] KANT, *op. cit.*, préface alla 1ª ed., pag. VII.

problema che in realtà domina tutto il movimento filosofico dell'età moderna.

2. ***Il realismo scientifico.*** — Il realismo ingenuo, pel quale l'io esce, per così dire, di sè stesso ed entra in relazione con la realtà esteriore, accessibile per via diretta allo spirito umano, cede il posto alla critica e alla riflessione, e viene a poco a poco eliminato dal dominio scientifico, permanendo, sotto forma di credenza volgare; però anche oggi, alcuni secoli dopo che Copernico e Galileo han dimostrato che la terra gira intorno al sole, adoperiamo un linguaggio che è conforme al realismo ingenuo e in aperto contrasto con la realtà nascosta sotto l'apparenza, e diciamo che il sole sorge, tramonta ecc.

Al realismo ingenuo succede un realismo più cosciente, che scorge le difficoltà che il primo presenta e vuol superarle razionalmente, in modo da poter soddisfare alle nuove esigenze dello spirito.

Alla domanda: che cosa noi conosciamo? qual'è l'oggetto della nostra conoscenza? il *realismo* risponde; vi è *una realtà* che sussiste e persiste in maniera indipendente dal soggetto che pensa e conosce; un complesso di cose che con le loro qualità proprie impressionano i nostri sensi e possono essere conosciute in modo più o meno completo; così *percezione* e *oggetto percepito* formano due cose perfettamente distinte, e che la coscienza riflessa non può confondere. Ad affermare la realtà del mondo esterno distinta dal nostro spirito, l'uomo è indotto da molteplici cause; anzitutto dalla differenza tra la percezione sensibile da una parte, il ricordo e l'immaginazione dall'altra, giacchè la prima s'impone a noi di per sè stessa, non si lascia mutare a

piacimento, è soggetta, nelle varie forme e nei suoi legami con altri stati psichici, a regole e a condizioni determinate; è connessa con la posizione e i movimenti del corpo, la luce, la distanza. Vi contribuisce inoltre il riveder le stesse cose dopo lunghi intervalli di tempo, e così la previsione dei fenomeni fisici e astronomici, le relazioni di tempo e di spazio, come la durata, la velocità, la successione, la quantità, la distanza, tutte indipendenti dalla nostra aspettazione e dalla nostra esperienza.

Il *rapporto* fra queste due entità distinte ed estranee, fra il *soggetto* e l'*oggetto*, fra l'io e il non io, fra lo spirito e il mondo materiale, può essere concepito in maniera diversa, e dar luogo quindi a varie forme di realismo. Il *realismo scientifico* distingue con *Giovanni Locke* nella realtà percepita due parti: la *prima* è composta di elementi che sono relativamente costanti e universali e che rispecchiano la realtà nella sua vera natura, come la grandezza, la forma, il numero, la posizione, il movimento, che vengono denominate *qualità primarie*; la *seconda* è costituita invece di elementi accidentali e mutevoli, cioè di apparenze puramente soggettive, destate in noi da determinati modi di essere del mondo esteriore, come il suono, il colore, l'odore, il sapore ecc. Queste qualità, che son dette *secondarie*, sono prodotte in noi dall'urto, dalla trasmissione di dati movimenti, ma non hanno in sè alcuna somiglianza con la loro causa obbiettiva, più che non l'abbia per es. il dolore prodotto in me dall'urto d'un sasso con questo sasso medesimo; perciò, tolto l'atto soggettivo del sentire, sono tolti anche i colori, i suoni ecc. e non restano che i processi oggettivi loro corrispondenti, cioè determinati

movimenti, posizioni, grandezze. Così si dice, scrive il Locke, che il fuoco è caldo e luminoso, la neve è bianca e fredda, e si crede comunemente che queste qualità sieno nei corpi e corrispondano alle idee che sono in noi, di guisa che vi sia una perfetta rassomiglianza tra le dette qualità e le idee relative, come fra un corpo e l'immagine rappresentata nello specchio; ma chi consideri che lo stesso fuoco, che a una certa distanza produce in noi la sensazione di caldo, se viene avvicinato, ci dà la sensazione di dolore, deve chiedersi perchè mai l'idea di caldo debba trovarsi nel fuoco, mentre l'idea di dolore è fuori di questo. [1] Quindi non vi sono nè suoni, nè odori, nè colori, nè altre qualità sensibili: la realtà vera consta d'un complesso di corpi estesi, in continuo movimento, che con le loro varie combinazioni provocano in noi, per mezzo dei sensi, l'apparenza del mondo sensibile così come ci è dato nella realtà percepita. Questa forma di realismo ha precursori anche nell'antichità, specialmente nella *fisica atomistica* di Leucippo e di Democrito, che nega verità oggettiva ad alcune proprietà percepite nei corpi, come il dolce, l'amaro, il caldo, il freddo, e, fondandosi sopra numerose osservazioni, afferma che le percezioni dei sensi dipendono dalla costituzione mutevole degli individui, dai diversi stati del medesimo soggetto; così il miele sembra amaro a chi ha l'itterizia, l'aria e l'acqua è più o meno calda secondo la quantità di calore che è nel nostro corpo ecc. Anche *Galileo Galilei*, prima del Locke, in un celebre passo del *Saggiatore* (il par. 48), distingue le *qualità prime* dalle *qualità seconde* dei

---

(1) LOCKE, *Essai* ecc., già cit., pag. 139.

corpi sensibili, dimostrando che le sole qualità che noi dobbiamo attribuire necessariamente alle cose sono la figura, la grandezza, il movimento, il riposo, che egli chiama “ primi e reali accidenti „, mentre il gusto, il colore, l'odore, il caldo, il freddo non risiedono nelle cose, ma nel “ corpo sensitivo „, soppresso il quale, sono pure soppresse tutte queste qualità. “ Io dico, scrive il Galilei, che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme che ella è terminata o figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altra è grande o piccola, ch'ella è in questo o in quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte; nè per veruna immaginazione, posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata; anzi, se i sensi non ci fossero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per sè stessa non v'arriverebbe giammai; per lo che io vo pensando che questi sapori, odori, colori ecc. per la parte del soggetto nel qual ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi; ma tengono solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che, rimosso l'animale, sieno levate e annichilate tutte queste qualità „.

Il realismo scientifico, più o meno leggermente modificato, è assai diffuso fra positivisti e scienziati, tra i quali è comune l'idea che la materia esista realmente e che questa sia qualche cosa che ha in sè una virtù determinatrice, sia che operi

estrinsecamente la forza che in sè, come si suol dire, contiene, sia che operi ricercando la forza dal di fuori. La fede nel realismo, dice l'Ardigò, s'accompagna invincibilmente al fatto della cogitazione umana; l'atto cosciente non è il semplice modo d'un soggetto, non nasce indipendentemente da una stimolazione diretta o indiretta, ma è un effetto che naturalmente corrisponde a una causa, così come il riscaldarsi d'un corpo corrisponde all'urto che esso riceve da un altro; è l'effetto d'una causa, e la causa è meccanica sia che si tratti di percezioni dirette, interne o esterne, sia che queste si riproducano memorativamente; l'atto cosciente presuppone necessariamente il reale esterno: in qualunque forma si presenti, non può concepirsi se non ponendo a riscontro di esso, e come condizione *sine qua non* del suo prodursi l'esteriorità del fatto meccanico. [1]

La fisica e la chimica mirano a ricondurre tutti i fenomeni dell'universo al movimento degli atomi; lo stato d'un corpo, liquido, solido o gassoso, dipende dal movimento più o meno rapido degli atomi; la luce, il calore, l'elettricità sono pure il prodotto delle vibrazioni più o meno veloci degli atomi stessi, e una causa identica presiede ai fenomeni del suono e delle trasformazioni chimiche dei varî corpi, che vengono considerati come oggetti reali, esteriori alla nostra psiche; la realtà materiale esiste senza e prima dello spirito, e se essa fosse soltanto una nostra rappresentazione, come sostiene l'idealismo, potrebbe esser fatta e disfatta ad arbitrio cento volte. Anche quando, come ha tentato il chimico

---

(1) MARCHESINI, *L'opera di R. Ardigò*, pag. 93, 94, 97, 98. Milano, U. Hoepli, 1907.

Guglielmo Ostwald, al concetto di materia si sostituisce il concetto d'energia, non si tratta che d'un mutamento di nomi, giacchè " energia „ è un nuovo vocabolo per indicare le cose corporee, considerate come la realtà essenziale che costituisce la base di tutto il mondo materiale. (1)

3. ***Il realismo critico.*** — Alla domanda: che cosa conosciamo?, il *realismo critico* di Emmanuele Kant risponde: i caratteri intrinseci delle nostre funzioni mentali ci permettono solo di conoscere i *fenomeni*, mentre *la realtà in sè*, che *la realtà fenomenica* presuppone necessariamente, ci sfugge per sempre, e dietro al mondo dei fenomeni si nasconde, in un'oscurità impenetrabile, *la cosa in sè*, l'essenza assoluta delle cose radicalmente diversa. Quali sono le cause di questa limitazione, di questa specie di sdoppiamento nella conoscenza dell'universo?

Nell'organismo conoscitivo, secondo il Kant, sono da considerarsi *due elementi* ugualmente indispensabili: *la materia* e *la forma*. La *materia* è ciò che ci viene dall'esperienza bruta, è costituita dall'insieme confuso e caotico delle impressioni che ci arrivano per la via dei sensi; la *forma* invece consta delle funzioni dello spirito, mediante le quali la materia viene ordinata, elaborata, in una parola, è *conosciuta* da noi ed è resa possibile l'esperienza intesa in tutta la sua estensione, cioè come abbracciante il contenuto della coscienza nel complesso delle sue molteplici manifestazioni inferiori e superiori. Ora questa attività sintetica dello spirito non è derivata, ma originaria, *a priori*, è, se mi è lecito così esprimermi, un'energia virtuale che lo spirito umano

(1) RICKERT, *Die naturwissenschaftliche* ecc., già cit., pag. 115.

contiene in sè *ab initio* e che applicandosi alle cose ce le fa conoscere; perciò la materia è conosciuta unicamente per la forma che le viene imposta dallo spirito; tutta la nostra esperienza dipende totalmente dalla nostra organizzazione intellettuale, che, in certo qual modo, ci costringe ad esperimentare così come noi esperimentiamo, a pensare così come pensiamo, di guisa che si può dire non già che le nostre idee si regolino sugli oggetti, come si vuole abitualmente, ma gli oggetti sulle idee. Per ciò *la conoscenza*, che noi abbiamo dell'universo, è affatto *soggettiva*, *relativa* all'uomo e agli esseri che posseggono un organismo uguale al suo; noi, dice Kant, conosciamo soltanto la nostra maniera di percepire gli oggetti, maniera che ci è particolare, ma che può anche non essere necessaria per tutti gli esseri, quantunque sia per tutti gli uomini; (1) ossia noi conosciamo le cose come appaiono al nostro spirito, e non è possibile conoscerle come sono in sè stesse, benchè vi sia in noi una tendenza naturale a valicare i limiti del mondo dei fenomeni e a penetrare nel mondo del *noumeno*, τὸ νούμενον, vale a dire *il pensato*, *la cosa in sè*, l'oggetto quale supponiamo che esista in sè stesso, in relazione al fenomeno, che è appunto l'oggetto quale ci rappresentiamo nella nostra esperienza, che è esperienza puramente umana: ciò che gli oggetti possono essere in sè stessi, noi non riusciremo mai a saperlo, neanche se raggiungessimo la conoscenza più chiara che è possibile dei fenomeni che da questi oggetti provengono, unica conoscenza che ci è concessa. (2)

---

(1) KANT, *Critique de la raison pure*, già cit., pag. 80.
(2) KANT, *op. cit.*, pag. 81.

Fuori dello spirito umano esiste quindi una doppia serie di cose reali: il *mondo noumenico*, che, pur essendo pensato come una realtà straniera alla nostra coscienza, tuttavia sta a fondamento dei fenomeni che ne rivelano l'esistenza allo spirito umano; e in secondo luogo *la materia* che l'attività spontanea e ordinatrice del pensiero trasforma in conoscenza e che deriva dall'azione degli oggetti esteriori sopra i sensi. Nella sensazione si rende manifesta in modo immediato la presenza d'un oggetto reale, che ne è la causa diretta; quindi se lo spirito umano, secondo E. Kant, impone al mondo le sue leggi proprie, e, in un certo senso, lo costringe a costituirsi in modo che la natura fenomenica gli divenga intelligibile, è pur anche vero che il nostro pensiero attuale e cosciente non fa che prender conoscenza d'un mondo di fenomeni che gli *preesiste* e che, diventando oggetto di conoscenza, ha già subìto la legge del pensiero in ciò che questo ha di essenziale e di costituitivo. Che cosa sia allora la *materia* è difficile determinare, quando si consideri separata dalle forme intellettuali, giacchè rimane qualche cosa di astratto e di indefinito, quasi una pura finzione della nostra mente; ad ogni modo non si può negarne l'esistenza reale; lo stesso Kant a un critico che poneva sullo stesso piano il suo idealismo con quello del filosofo inglese Giorgio Berkeley, che nega l'esistenza materiale e indipendente del mondo esterno, ha risposto chiaramente che non gli era mai passato pel capo di dubitare della realtà del mondo esterno.[1] Io chiamo *materia*, egli dice an-

---

[1] Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, pag. 276. Lipsia, Weit, 1892, 2ª ed.; vedi anche Cantoni, *E. Kant*, vol. I, pag. 230 e seg. Milano, Hoepli, 1884 e Martinetti, *Metafisica*, pag. 65. Torino, Clausen, 1904.

cora, ciò che corrisponde alla sensazione, la quale è l'impressione d'un oggetto sulla facoltà rappresentativa, in quanto noi ne siamo affetti; ma ciò che fa sì che i diversi elementi del fenomeno sieno coordinati nell'intuizione secondo certi rapporti, io lo chiamo *forma* del fenomeno; e se la materia d'ogni fenomeno non ci è data che *a posteriori*, bisogna che la sua *forma* si trovi *a priori* nello spirito pronta ad applicarsi a tutti i fenomeni, e che quindi possa essere considerata indipendentemente da ogni sensazione. (1) Quindi la teoria kantiana, benchè venga spesso considerata come un idealismo e non manchino, specialmente nella prima edizione della Critica della ragion pura, espressioni in appoggio di questa interpretazione, tuttavia ammette la realtà del mondo esteriore, una forma di *realismo* conoscitivo. Certo il passaggio all'idealismo è breve e facile: posto il principio che le forme dell'intuizione e del pensiero sono puramente soggettive, e ridotti gli oggetti della nostra esperienza possibile a semplici fenomeni " i quali fuori della nostra mente non hanno in sè esistenza alcuna „, è affermata la superiorità assoluta della potenza dello spirito sopra il mondo esterno. Si comprende quindi come l'idealismo degli immediati successori di E. Kant abbia la sua radice nella teoria kantiana, secondo la quale la realtà fenomenica si costituisce solo per l'attività sintetica dell'intelligenza; *Amedeo Fichte* sopprime il concetto realistico della *cosa in sè* e fa discendere il mondo dell'esperienza, costituito dal complesso delle rappresentazioni, non dal soggetto empirico e limitato, ma dall'io puro e infinito, dal soggetto concepito in

(1) KANT, *op. cit.*, pag. 63 e 64.

uno stadio anteriore alla distinzione fra oggetto e soggetto. In tal modo da un unico principio, dallo spirito, ha origine l'esperienza considerata nella sua materia e nella sua forma, ossia il mondo della rappresentazione e la riflessione; le forme kantiane del senso e dell'intelletto, come il dato sensibile, sono il prodotto dell'attività unificatrice del pensiero puro; da un'unica radice spuntano e si sviluppano il mondo sensibile e quello intelligibile, e nulla vi è nello spirito che non sia il prodotto dello spirito stesso. La realtà è quindi nella sua intima essenza, una creazione dello spirito; anzi per Giorgio Hegel lo spirito è in sè stesso attività logica, la vita universale è un processo dialettico, uno sviluppo logico della ragione, è ragione fattasi realtà.

Nella seconda metà del secolo XIX la necessità d'una revisione critica dei fondamenti, sui quali sorge l'edificio del sapere umano, si riattacca a quel largo movimento filosofico che segna un ritorno decisivo ai principî essenziali e alle tendenze della critica kantiana. Tale movimento, noto col nome di *neo-kantismo*, incomincia e si svolge soprattutto in Germania, e si estende a poco a poco agli altri paesi, assumendo forme e caratteri diversi. Fra i primi che attirarono l'attenzione sulla necessità di continuare l'opera intrapresa dal Kant, vi sono *Edoardo Zeller*, il celebrato storico della filosofia greca, con un opuscolo intitolato " Del significato e dell'oggetto della teoria della conoscenza " (1862); e *Federico Alberto Lange* che nella sua " Storia del materialismo " (1866) pose in rilievo l'importanza della teoria della conoscenza, e diede un grande impulso allo studio del grande filosofo di Königsberg, intorno al quale sorse una ricca letteratura.

L'importanza che E. Kant può avere pel nostro tempo, come ha dimostrato il Paulsen, consiste non tanto nel riprendere la sua dottrina, quanto nel trattare i problemi filosofici secondo il suo spirito; dimodochè il kantismo indica non già una scuola circoscritta, ma la tendenza ad assoggettare alla critica d'una teoria della conoscenza i concetti coi quali noi procediamo alla ricerca della realtà. Considerato sotto questo aspetto, il pensiero kantiano si può ben affermare che faccia sentire un'azione più o meno energica sopra quasi tutte le tendenze filosofiche contemporanee, sieno queste rivolte di preferenza al realismo, oppure all'idealismo; col Kant si è iniziata la comprensione vera delle scienze fisiche, naturali e matematiche, è sorto il concetto dell'attività sintetica dello spirito, si è avuta la dimostrazione che l'esperienza con le sole sue forze e senza l'aiuto della ragione, non può costruire solidamente il sapere scientifico, e che le singole scienze contengono premesse, che esse non possono giustificare.

Però intorno alla " *cosa in sè* „ al " noumeno „ i pareri sono discordi, e una forte tendenza entro lo stesso neo-kantismo e nel criticismo, mira a dimostrare che la " cosa in sè „ è un'entità falsa e in tutto verbale, cui si deve negare qualsiasi valore nella scienza. Così il criticismo di *Carlo Renouvier* invece di opporre a ciò che noi possiamo conoscere, una realtà inconoscibile, abbandona le cause, le qualità in sè, le essenze, per costituire la realtà dei fenomeni e i loro rapporti: l'essere non è al di là di ciò che noi pensiamo, un non so che d'inafferrabile e d'assoluto, ma è ciò che a noi appare: noi non siamo nell'illusione, ma nel vero

mondo, nel solo mondo che esista; non dobbiamo fare vani sforzi per uscire dal nostro pensiero, per guardare dietro lo spazio e il tempo; tra noi e la verità non vi è altro velo che quello della nostra ignoranza e dei nostri pregiudizî; noi abbiamo sotto gli occhi il mondo intelligibile, le cose sono come noi le pensiamo e le vediamo. (1) È vero, dice anche H. Poincaré, che la natura ci nasconderà eternamente le cose stesse, e che la sola realtà a noi accessibile consiste nei rapporti tra gli oggetti reali, a condizione che vi sieno tra questi oggetti gli stessi rapporti che corrono fra le immagini, le quali siamo costretti a mettere al loro posto; però qui sta il punto che più ci importa: che un fenomeno periodico, per es. un'oscillazione elettrica, sia realmente dovuta alla vibrazione d'un atomo, che, comportandosi come un pendolo, si sposti in questa o in quella direzione, è un fatto nè certo nè interessante; ma che tra l'oscillazione elettrica, il movimento del pendolo e tutti i fenomeni periodici vi sia una parentela intima, che corrisponda a una realtà profonda; che questa parentela, questa somiglianza, o, meglio, questo *parallelismo* si continui nei particolari e sia una conseguenza di principî più generali, quello dell'energia e quello della minor resistenza, ecco la verità che rimarrà sempre la stessa. (2)

Si comprende quindi come il realismo critico lasci aperta la via all'*idealismo*, e quanto sia facile sopprimere la “ cosa in sè „ e considerare la realtà dei fenomeni, tutta la realtà, come una manifesta-

(1) Séailles, *La philosophie de Renouvier*, pag. 82. Paris, Alcan, 1905.
(2) H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, pag. 190. Paris, Flammarion, 1902.

zione dello spirito. Questo passaggio si può cogliere anche, in forma più o meno percettibile, negli stessi sostenitori del realismo critico, come avviene per esempio nel Poincaré, il quale si chiede: l'armonia, che l'intelligenza umana crede di scoprire nella natura, esiste fuori della stessa intelligenza? no di certo; una realtà affatto indipendente dallo spirito che la concepisce, la vede e la sente, è una impossibilità; un mondo siffatto, se anche esistesse, ci sarebbe per sempre inaccessibile. Ma ciò che noi chiamiamo la realtà oggettiva, in ultima analisi, è ciò che è comune a più esseri pensanti, e potrebbe essere comune a tutti, ossia l'armonia espressa dalle leggi matematiche, dai rapporti che passano fra loro. Gli oggetti esteriori, pei quali si è trovata la parola oggetto, sono appunto oggetti e non apparenze fuggevoli e inafferrabili, perchè essi non sono soltanto gruppi di sensazioni, ma gruppi cementati da un legame costante, il quale è l'unica cosa che in essi sia oggetto, e consiste in un rapporto. Però tali rapporti e l'armonia, che ne risulta, non possono essere concepiti fuori dello spirito umano. [1] Di qui a considerare lo spirito come causa della realtà, è breve il passo, se pure vi è ancora una differenza percettibile.

4. ***L'idealismo della conoscenza.*** — Mentre pel realismo lo *spirito conoscente* e la *realtà conosciuta* sono due entità distinte, e il processo mentale del conoscere e l'oggetto percepito o rappresentato sono due fatti in un certo senso indipendenti, giacchè il primo avviene in noi e ha carattere

(1) H. Poincaré, *La valeur de la science*, pag. 10 e 271. Paris, Flammarion, 1905.

essenzialmente soggettivo, il secondo è fuori di noi ed esiste anche se nessuno lo percepisce; per l'idealismo, invece, uno dei due termini suddetti viene soppresso, e tutta la realtà è compresa nell'atto stesso del conoscere e non è pensata come indipendente dalla coscienza, ma come un contenuto o un prodotto di essa. Allora la distinzione fra ciò che è *soggettivo* e ciò che è *oggettivo* ha il suo fondamento nel nostro spirito, e non indica due campi separati e contrastanti: *soggettivo* è ogni fatto puramente individuale, il prodotto della fantasia e del sentimento; *oggettivo* è tutto ciò che costituisce un oggetto costante, permanente, generale della conoscenza; in ogni caso non solo la *forma*, ma anche la *materia* della conoscenza sono inseparabili dal soggetto pensante. (1)

Il *realismo*, secondo gli idealisti, riduce il mondo della conoscenza a un'apparenza, a un miraggio, il cui valore dipende dalla sua concordanza con la vera realtà, concordanza che non si può in alcun modo stabilire, senza contare l'impossibilità di scorgere in un'apparenza soggettiva l'*ubi consistam* per risalire ad una realtà assoluta. In secondo luogo, pur ammettendo che il complesso delle nostre cognizioni mentali sia soltanto la forma in cui appare a noi la realtà assoluta, ciò presuppone che questa vera realtà non venga percepita direttamente, ma argomentata dalle apparenze che essa produce in noi. Ora, mentre la causa esterna delle percezioni è solo indotta e corre così il pericolo d'ogni argomentazione, la coscienza, invece, con le sue rappresentazioni è immediatamente percepita e l'esistenza

(1) RICKERT, *op. cit.*, pag. 666.

sua non è soggetta ad alcun dubbio. Infine, se le idee sono simboli, segni della realtà in sè, donde trarremo gli elementi per pensare questa realtà e la sua stessa esistenza? Noi abbiamo, è vero, un'intuizione immediata del mondo esteriore, ma questo non è altro che la realtà percepita, la rappresentazione stessa sotto l'aspetto oggettivo, non un complesso di dati esteriori alla nostra e ad ogni coscienza: di questi pretesi esseri noi non sappiamo nulla, non abbiamo alcun mezzo per risalire fino ad essi dalla nostra rappresentazione. (1)

Per l'idealismo cade quindi la concezione d'una coscienza considerata come avente una essenza diversa dall'essenza delle cose materiali, che essa avrebbe in certo qual modo l'ufficio di rappresentarsi e di conoscere; cade il vecchio dualismo di materia e di pensiero, di mondo fisico e di mondo psichico: *noi non conosciamo altro che fenomeni psichici.* Però questo principio non deve indurre a credere, come spesso avviene, che *realtà psichica* equivalga a realtà immaginaria, soltanto pensata, che potremmo mutare a nostro piacimento; ma solo che tutto ciò che noi vediamo, sentiamo, tocchiamo, non è altro che una realtà puramente psichica, esiste soltanto pel fatto che la coscienza lo percepisce, non ha un'esistenza indipendente dal pensiero. *Arturo Schopenhauer* formula con grande chiarezza la teoria idealistica della conoscenza nei primi paragrafi del suo celebre capolavoro: " Il mondo, egli dice, è la mia rappresentazione; è questa una verità valida per ogni essere che vive e che conosce, benchè l'uomo soltanto possa averne una coscienza

---

(1) MARTINETTI, *Metafisica,* già cit., pag. 131.

riflessa e astratta. Tostochè egli incomincia a filosofare, ritiene cosa chiara e certa che non conosce nè il sole nè la luna, ma sempre un occhio che vede il sole, una mano che sente la terra; che il mondo che lo circonda, non esiste che come rappresentazione, vale a dire in relazione a un'altra cosa, il soggetto percipiente, che è l'uomo stesso. Nessuna verità è così certa e indipendente da ogni altra, nessuna ha meno bisogno di prove, quanto questa: Tutto ciò che esiste per la conoscenza, ossia il mondo intero, non è oggetto che per rapporto a un soggetto, intuizione per rapporto a ciò che intuisce, in una parola, rappresentazione „. [1] Quindi ciò che conosce tutto e non è conosciuto da altra cosa è il *soggetto*, che in tal modo è il sostegno del mondo, è la condizione generale e necessaria di ogni fenomeno, di ogni oggetto, giacchè questo è tale solo pel soggetto. [2]

L'idealismo conoscitivo si trova già nettamente esposto dal filosofo inglese *Giorgio Berkeley* (1685-1753) che afferma essere un'ipotesi indimostrabile e inverosimile l'esistenza materiale degli oggetti percepiti dai nostri sensi, giacchè la loro essenza consiste unicamente nel fatto di essere percepiti: *esse est percipi*. Non solo le *qualità secondarie*, colori, odori, sapori ecc., ma anche le qualità primarie, estensione, movimento, solidità, non esistono fuori dello spirito, ma solo grazie alle nostre sensazioni. Sembra assodato, egli scrive, che i colori, i quali sono il proprio e immediato oggetto della vista, non sono fuori dello spirito; si dice però

(1) A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, pag. 33. Lipsia, Reclam.

(2) SCHOPENHAUER, *op. cit.*, pag. 35.

che per la vista abbiamo ancora l'idea d'estensione, di figura, di moto; il che tutto può ben essere fuori del pensiero e a qualche distanza dallo spirito; in risposta a questo io chiedo all'esperienza d'ogni uomo se l'estensione visibile d'un oggetto non apparisca tanto vicino ad esso quanto il colore di quell'oggetto, anzi se tutti e due non sembrino essere nello stesso luogo; non è forse l'estensione che noi vediamo colorata? è possibile per noi separare e astrarre col pensiero il colore dall'estensione? (1) L'*idea* del Berkeley indica l'insieme delle qualità sensibili che costituiscono un oggetto; perciò la materia si deve considerare come una parola priva di senso: se alla percezione d'un corpo si tolgono tutte le qualità sensibili, non rimane più nulla; le nostre idee appaiono non solamente le sole cose conoscibili, ma anche le sole esistenti; di reale non vi è che lo spirito: questo è l'unico essere attivo, l'unica sostanza indivisibile, fornita da un'esistenza reale, mentre l'esistenza dei corpi consiste nel fatto che si mostrano alla coscienza degli uomini, vengono da questi percepiti e rappresentati; le idee e le rappresentazioni sono pure del tutto passive e inerti, sfornite di qualsiasi attività. (2) Però se il mondo sensibile in sè stesso non esiste, non si può dire che sia l'opera della fantasia, un sogno del mio spirito: esso esiste in Dio che lo pensa eternamente, che ne è la causa costante e suggerisce alla mente umana le idee reali delle cose, di guisa che noi in realtà viviamo, esistiamo e pensiamo in Dio.

---

(1) GIORGIO BERKELEY, *Saggio d'una teoria sopra la visione*, pag. 29. Venezia, Storti, 1732.

(2) BERKELEY, *Oeuvres philos.*, vol. I, pag. 230. Paris, Alcan, 1895.

Questa forma di *idealismo* è stata ripresa ora con singolare vigore e si diffonde rapidamente fra psicologi e scienziati, come il risultato logico dell'analisi dei fatti mentali. Noi, dice W. James, opponiamo abitualmente le nostre immagini interne agli oggetti, e le consideriamo come piccole copie, come calchi o doppioni indeboliti di questi ultimi; un oggetto presente ha una vivacità e una nettezza superiore a quella dell'immagine, gli fa pure contrasto e, per servirmi dell'eccellente parola del Taine, gli fa da *riduttore*. Quando i due sono presenti insieme, l'oggetto prende il primo piano e l'immagine " indietreggia „ diventa una cosa " assente „. Ma quest'oggetto presente cos'è esso stesso? Di quale stoffa è fatto? Della stessa stoffa dell'immagine; è fatto di *sensazioni*, è cosa percepita; il suo *esse* è *percipi*, lui e l'immagine sono genericamente omogenei. La psicologia della percezione esterna ci porta alla stessa conclusione. Quando scorgo l'oggetto che mi è innanzi, come una tavola d'una data forma, a una certa distanza, mi si spiega che questo fatto è dovuto a due fattori, a una *materia* di sensazioni che mi penetra per la via degli occhi e che dà l'elemento d'esteriorità reale, e delle *idee* che si risvegliano, che vanno incontro a questa realtà, la classificano e l'interpretano. Ma chi può far la parte, nella tavola concretamente percepita, di ciò che è sensazione e di ciò che è idea? L'esterno e l'interno, l'esteso e l'inesteso si fondono e formano un matrimonio indissolubile. Ciò fa pensare a quei panorami circolari in cui gli oggetti reali, zone, erbe, carri rotti ecc. che occupano il primo piano, son così ingegnosamente congiunti con la tela che forma il fondo e

che rappresenta una battaglia e un vasto paesaggio, che non si sa distinguere quel che è oggetto da quel che è pittura. Le cuciture e le commessure sono impercettibili; e potrebbe avvenire ciò, se l'oggetto e l'idea fossero assolutamente dissimili di natura? [1]

L'idealismo riassume l'essenza della propria dottrina in formule come le seguenti: non esiste oggetto senza soggetto, il mondo è la mia rappresentazione, cioè a dire che tutto quello che del mondo io posso conoscere mediante la percezione diretta dei sensi, o mediante il pensiero, non sussiste per sè, ma è solo un contenuto della mia coscienza; la concezione d'un universo trascendente, extramentale, appare arbitraria, superflua, improbabile. Nè possono essere d'ostacolo a un'affermazione di tal genere le analisi rigorose e accurate dei fenomeni fisici; così, si dice, ciò che noi percepiamo come luce e come suono sono in realtà vibrazioni dell'etere e dell'aria; e se i colori e i suoni sono soggettivi, appaiono però indipendenti dall'occhio o dall'orecchio le vibrazioni che la fisica indica come cause oggettive delle sensazioni; per l'idealismo, invece, le vibrazioni dell'aria e dell'etere sono pur sempre vibrazioni *pensate*, inseparabili dal potere psichico che le conosce e le analizza. Un corpo, per esempio, una pietra, un uomo che noi vediamo, *è* veramente, nè alcuno penserà che non esista; ma, se indaghiamo l'origine della nostra affermazione, vediamo che la nostra conoscenza del mondo è poggiata solo sull'espe-

---

[1] JAMES, *La concezione della coscienza*, in "Leonardo", giugno-agosto, 1905, pag. 79.

rienza dei sensi, la quale è tutta soggettiva, come c'insegna la fisiologia, mostrandoci che i sensi ci dànno sensazioni e non altro che sensazioni. Quello che a noi sembra il mondo fisico, è in fondo la nostra propria sensazione o rappresentazione, la nostra propria psiche. È necessario quindi che noi abbandoniamo l'erronea credenza nella realtà d'un mondo fisico esistente al di fuori del nostro spirito, giacchè una sola cosa esiste: la psiche. (1)

5. ***Il fenomenismo.*** — Una teoria della conoscenza, che riduce ai fenomeni e alle sensazioni tutta la realtà di cui abbiamo notizia, si può desumere dalle opere di alcuni fisici noti, come Ernesto Mach, Enrico Hertz, B. Stallo, Kirkhhoff ecc.; ad essa fu dato il nome espressivo di *fenomenismo*, perchè la sola realtà esistente che essa ammetta è il *fenomeno*, e ogni oggetto esteriore non è che la somma di più sensazioni invariabilmente connesse nell'esperienza.

Tutti i fatti che noi possiamo conoscere sono, secondo il fenomenismo, di natura psichica e individuale: tutto ciò che io sperimento, faccio, sento, è dato come parte della mia coscienza; ciò che non partecipa della mia coscienza non è dato a me, non può essermi dato, sta quindi al di là dei limiti del conoscere, o, meglio, non esiste. Questo modo di concepire le cose è in aperta contraddizione col senso comune, pel quale vi sono due specie di fatti, e quindi due forme di esperienza: fatti psichici e fisici, esperienza interna ed esperienza esterna; ma la scienza esatta non può acconciarsi alle espressioni della vita comune; essa può considerare come

(1) VERWORN, *op. cit.*, pag. 34 e 36.

reali solo le sensazioni e le rappresentazioni presenti nella nostra coscienza, mentre gli oggetti che stanno fuori di noi non sono altro che una costruzione ipotetica, che è più o meno giustificata. " Non le cose (i corpi), ma colori, suoni, pressioni, spazî, tempi (ciò che noi chiamiamo comunemente impressioni) sono gli elementi essenziali dell'universo. (1)

Però, dal fatto che tutto il contenuto della nostra esperienza ha carattere soggettivo e psichico e il mondo ci si presenta come una nostra rappresentazione, non segue che si debba concepire l'universo come dipendente dall'arbitrio della nostra fantasia, e tanto meno che si possa in tutto o in parte costruire *a priori*: esso rimane quale si presenta a noi nella concezione comune. Bisogna distinguere due categorie di fatti psichici: quelli che non dipendono da noi e s'impongono a noi come le sensazioni, e quelli che dipendono dalla nostra volontà e sono richiamati da noi stessi come le immagini e le idee: tengo la mano nel fuoco, e, voglia o non voglia, sento calore; cosa ben diversa è la rappresentazione del caldo o del freddo, la quale mi si offre ad ogni momento a mio piacere e che io posso sostituire con un'altra rappresentazione. Il fondamento e il carattere essenziale della conoscenza sta in questa distinzione. (2)

Come si forma la credenza in un mondo reale, esteriore a noi, che agisce sui nostri sensi? il complesso delle sensazioni di colore, di suono, di pressione, di spazio ecc., che costituiscono un corpo, viene fissato e manifestato con la parola e, per una

(1) KLEINPETER, *Die Erkenntnisstheorie der Naturforschung der Gegenwart*, pag. 19 e 22. Lipsia, Barth, 1905.
(2) KLEINPETER, *op. cit.*, pag. 35.

tendenza spontanea dello spirito, si trasforma in qualche cosa di persistente, in un'unità esteriore e reale, in un'immagine che sembra sussistere di per sè.

Ma in nessun modo tali complessi, che diciamo *corpi*, sono assolutamente persistenti; così, per esempio, il mio tavolino può essere or più, or meno illuminato, or più or meno riscaldato; può essere macchiato d'inchiostro, può mancare d'un piede, essere raccomodato, ripulito, rifatto in parte, ma per me rimane sempre il mio tavolino, sul quale ora scrivo. Ancora: il mio amico può indossare un abito nuovo, il suo viso può essere serio o ilare, i colori del suo volto possono mutare secondo la luce e le passioni: la somma di tutto ciò che *persiste*, si mantiene anche attraverso i mutamenti successivi in modo tale che, benchè questi spariscano, tuttavia io veggo sempre in lui il mio amico, col quale io faccio la mia solita passeggiata. Come persistente in modo relativo ci si presenta poi il complesso di ricordi, disposizioni, sentimenti collegati ad un *quid* particolare, il nostro corpo, e che si designa come l'*io*, lo *spirito*: posso essere occupato in un lavoro piuttosto che in un altro, posso essere tranquillo e ilare, o tristo e di cattivo umore; ma, nonostante questi mutamenti, rimangono e persistono tanti elementi che bastano a far riconoscere l'*io* come tale, come qualche cosa che perdura o che non muta in modo sostanziale. Ma la persistenza dell'*io* è reale quanto quella dei *corpi*, che vengono trasformati in entità misteriose e sostanziali, invariabili, anteriori ai gruppi delle sensazioni che li costituiscono: il fatto, il corpo, la materia, non sono altro che l'unione degli ele-

menti, dei colori, dei suoni; la concezione filosofica d'una " cosa in sè „ (Ding an sich) dev'essere riconosciuta come mostruosa e assurda. (1)

Le illusioni di questo genere svaniscono facilmente con un po' di riflessione: se, per esempio, noi supponiamo che un'arancia sia privata del suo colore, senza che ne prenda un altro, che cessi d'essere sferica, senza prender altra forma, che perda il suo profumo ecc., e così vengano soppresse tutte le sue qualità fisiche, chimiche e meccaniche, senza acquistarne altre, che cosa rimarrà che ne riveli la sua presenza? Non sono i corpi che generano le sensazioni, ma sono i *complessi di elementi*, ossia i complessi di sensazioni, che formano i corpi; scompare quindi la discrepanza fra corpi e sensazioni, fra mondo esterno e mondo interno, fra mondo materiale e mondo spirituale, giacchè un corpo non è altro che il complesso delle sensazioni ond'è costituito, e i colori, i suoni, lo spazio, il tempo ecc., sono per noi gli ultimi elementi di cui dobbiamo ricercare le determinate connessioni. (2)

Poichè dunque la nostra esperienza, secondo il Mach, consta di *elementi* omogenei, quali sono le sensazioni di colori, suoni, pressioni ecc., l'ufficio della scienza starà nel descrivere questi elementi e le loro relazioni reciproche: così una pesca, che è un complesso di sensazioni visive, olfattive, gustative e tattili, può essere oggetto di studio tanto pel botanico quanto pel psicologo; nel primo caso si considera la reciproca dipendenza dei fatti coscienti fra loro, soprattutto in relazione con la

(1) E. MACH, *Analisi delle sensazioni*, pag. 4 e 7. Torino, Bocca, 1903.
(2) MACH, *op. cit.*, pag. 36.

pianta, con la terra ecc.; nel secondo caso, invece, si considera la dipendenza degli stessi fatti dal soggetto senziente. In ogni caso la pianta, la terra, il soggetto cosciente e i suoi stati sono legami relativamente costanti degli stessi elementi; la scienza non perde nulla, se viene soppresso l'inutile concetto d'una *materia* rigida, costante, sconosciuta. (1) La materia dilegua, è vero, ma per dar luogo alla concezione d'un sapere umano, per il quale l'identità sperimentale del soggetto e dell'oggetto sia non più soltanto un principio filosofico direttivo, ma, prima, la conclusione d'un più integrale esame dei fatti, poi l'universale principio informatore della scienza. Il mondo sarà redento per l'uomo, quando la scienza potrà descrivere e analizzare tutti i fenomeni, senza la preoccupazione di quella barriera che divide sempre l'uomo dal mondo, sia quando l'uomo, studiando sè stesso, s'ingegna di sceverare il fisico dallo psichico, sia quando, studiando il mondo, si ingegna di distinguere ciò che è forma subbiettiva di conoscenza da ciò che è obbiettiva realtà. (2)

Questa teoria, che sopprime il vecchio concetto di sostanza, forma il nucleo d'un nuovo *positivismo*, diverso da quello del Comte e del Mill, che i fenomenisti chiamano *positivismo idealistico*; (3) esso ha i suoi precursori anche nell'antichità ai primi albori del pensiero filosofico: Talete " uno dei più limpidi e forti spiriti che ci presenti la storia, è il primo positivista ". (4)

(1) MACH, *op. cit.*, pag. 360.

(2) TAROZZI, *La varietà infinita dei fatti e la volontà morale*, pag. 90. Palermo, Sandron, 1906.

(3) PETZOLDT, *Das Weltproblem*, pag. 137. Lipsia, Teubner, 1906.

(4) PETZOLDT, *op. cit.*, pag. 22.

Ma colui che più ha contribuito ad eliminar l'idea metafisica di sostanza è *Davide Hume* (1711-1776), che riduce lo spirito ad una pura corrente di sensazioni, e sostiene che ultima ed unica realtà sono i fenomeni, giacchè noi non abbiamo sensazioni che corrispondano alla sostanza, mentre le percezioni non ci forniscono altro che qualità particolari più o meno strettamente collegate fra loro. Quindi egli riduce le *qualità primarie* alle qualità *secondarie*; gli speculatori moderni, scrive l'Hume, s'accordano nel pensare che tutte le qualità sensibili, come il duro, il molle, il calore, il freddo, il bianco, il nero ecc., non sono che qualità *secondarie*, che non esistono negli oggetti, ma sono percezioni dell'anima, le quali non si modellano sopra alcun archetipo. Ora, se ciò è vero delle qualità secondarie, deve esserlo pure dell'estensione e della solidità ecc., che si vuole sieno qualità *primarie*; l'idea dell'estensione ci vien soltanto dai sensi della vista e del tatto, cosicchè anch'essa dipende da idee sensibili, cioè da idee di qualità secondarie. (1) Ciò che ha impedito all'Hume di arrivare alle ultime conseguenze dell'odierno positivismo, è il concetto che egli si è fatto dell'*immaginazione*, che sarebbe la sola facoltà la quale ci induce a pensare a qualche cosa che non sia oggetto della percezione attuale e a credere in un mondo esteriore, indipendente dalla nostra coscienza. (2)

6. ***L'idealismo immanente.*** — Una dottrina concordante in alcune parti col fenomenismo è l'*idealismo immanente*, che parte pure dal concetto che la sola realtà esistente per noi, è la realtà

---

(1) D. Hume, *Essais philosophiques sur l'Entendement humain*, 13, I, pag. 312-315. Amsterdam, Schneider, 1758.

(2) Petzoldt, *op. cit.*, pag. 119.

percepita, di guisa che l'affermare l'esistenza d'un mondo indipendente dalla nostra coscienza, equivale a concepire un doppio universo, uno in noi e uno fuori di noi, identico però rispetto alla conoscenza che ne abbiamo.

È opportuno chiarire qui il significato delle parole *immanente* e *trascendente*, che sono usate spesso nelle discussioni filosofiche e risalgono fino al secolo XIII, dove l'*immanens* o anche *permanens* e il *transiens* si applicano ad un'azione o ad una causa, secondo che questa rimane entro il soggetto agente, oppure ne esce, passa sopra un oggetto esterno; così secondo S. Tommaso d'Aquino: duplex est actio, una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare, alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle.(1) Il celebre principio di Benedetto Spinoza, che Dio è la causa *immanente* non la causa *trascendente* del mondo, significa che Dio, quando agisce sulle cose, non esce fuori di sè stesso, ma contiene in sè l'universo, non Dio è nell'universo, ma l'universo in Dio. In generale *immanente* è ciò che è dato come contenuto della coscienza, o che viene considerato come tale, mentre è *trascendente* ciò che sta fuori della coscienza, ciò che da questa è indipendente; la parola *trascendente* è adoperata da E. Kant per indicare ciò che sta al di là dell'esperienza e non è conoscibile, *immanente* ciò che sta entro i limiti dell'esperienza; mentre egli chiama metodo *trascendentale* quello che, come il suo, stabilisce le condizioni dell'esperienza, che stanno al disopra di essa, nello spirito umano.

---

(1) Citato da EUCKEN, *op. cit.*, pag. 376, nota.

L'*idealismo immanente* afferma che l'unica realtà è il pensiero, la realtà e la coscienza formano una cosa identica, quando per coscienza si intenda la totalità concreta del contenuto cosciente, il complesso dei processi psichici, non soltanto la pura consapevolezza, priva di qualsiasi contenuto e di esistenza concreta; l'io o la coscienza astratta così concepita è compresa nell'io concreto, ne è una parte soltanto, non lo può uguagliare; la stessa differenza che v'è fra la luce e le cose illuminate vi è fra l'io astratto, puntuale e l'io concreto, fra l'*io soggetto* e l'*io oggetto*; il primo non è concepibile senza il secondo e viceversa, in modo da formare un tutto unico, indissolubile. Lo sdoppiamento della coscienza, di cui parla la psichiatria, non annulla l'io-soggetto, ma, ben considerato, è una perturbazione che avviene nell'io-oggetto ossia nel contenuto della coscienza. (1) In questo senso l'universo è contenuto nella coscienza, è *immanente* nella coscienza, non già penetratovi dall'esterno, come vuole l'idealismo soggettivo; piuttosto l'io si estende all'universo, in modo da formare una sola cosa. (2) Tutta la realtà, la sostanzialità delle cose si esaurisce quindi nell'essere per il soggetto, nell'esistere come oggetto per un soggetto; anche il mio corpo dopo la mia morte e durante il deliquio non esiste più che come rappresentazione, ossia come oggetto per altri soggetti, per altri uomini.

Però la convinzione invincibile che gli oggetti esistono anche durante il tempo in cui non sono percepiti e il fatto che i contenuti delle singole co-

---

(1) W. Schuppe, *Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik*, pag. 19. Berlin, Gaertner, 1894.

(2) Schuppe, *op. cit.*, pag. 24.

scienze s'accordano nell'ammettere un contenuto comune che vien considerato valido al disopra d'ogni opinione individuale; ci dicono che l'essere d'ogni contenuto cosciente non è tutto compreso nella sua presenza immediata al rispettivo soggetto, non è un prodotto arbitrario che sorga dal nulla e precipiti novamente nel nulla, senza lasciare alcuna traccia. La sua esistenza, che è indipendente dalle coscienze individuali ma non può d'altra parte essere pensata altrimenti che come esistenza psichica, suppone l'esistenza d'un soggetto superindividuale, d'un *soggetto assoluto*, a cui sono presenti, come realtà attuale e immediata, tutte le determinazioni presenti parzialmente ai soggetti individuali; vi è così una *coscienza generica* che comprende la parte comune delle coscienze particolari e a cui queste direttamente partecipano. Il soggetto di questa coscienza e il suo contenuto, in cui s'accordano le coscienze individuali, stanno fra loro come il soggetto individuale e il suo oggetto; essi costituiscono una realtà sola, un tutto in cui e soggetto e oggetto sono pure astrazioni e che è, come tale, indipendente dalle coscienze individuali, di cui non è tuttavia la causa. (1) L'umanità è possibile solo a condizione che le coscienze individuali, abbiano comune una parte del loro contenuto, mentre d'altra parte differiscono non solo per gli oggetti di cui ciascuno è conscio, ma anche pei caratteri particolari della propria personalità. (2)

In conclusione, dice un critico che s'accosta a questa dottrina, (3) noi affermiamo contro il rea-

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 117.
(2) SCHUPPE, *op. cit.*, pag. 31.
(3) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 411.

lismo la *realtà empirica* del mondo; in altre parole, diciamo che gli oggetti che noi vediamo non sono soltanto immagini esistenti in noi, come immagini in uno specchio, ma sono gli stessi oggetti reali, e che non c'è nessuna distinzione tra rappresentazione ed oggetto: l'oggetto è rappresentazione e la rappresentazione è oggetto; non vi sono per l'oggetto due modi di essere, l'essere in sè e l'essere come rappresentazione, dei quali il secondo naturalmente avrebbe un valore del tutto ipotetico, dipendente dal suo accordo col primo; la realtà della rappresentazione non è una realtà problematica che abbia bisogno di essere giustificata o di essere provata: l'essere come rappresentazione è l'essere obbiettivo medesimo nella sua realtà concreta e nella sua intuitiva evidenza.

CAPITOLO TERZO

I problemi della conoscenza.

b) L'origine della conoscenza.

1. Come si debba intendere l'origine della conoscenza — 2. L'empirismo e il razionalismo — 3. Il criticismo — 4. L'evoluzionismo — 5. Il positivismo.

1. ***Come si debba intendere l'origine della conoscenza.*** — Il problema riguardante l'origine della conoscenza si può considerare sotto un doppio aspetto, *psicologico* e *teoretico*. Nel *primo* si ricerca come le nostre idee, le nostre cognizioni si sono formate, seguendo l'ordine del tempo, esaminando per quali attività e operazioni dello spirito l'uomo sia giunto a rappresentarsi le cose, e risolvendo, mediante l'analisi, i processi psichici complessi nei loro processi elementari. Invece, sotto l'*aspetto teoretico* si vuole stabilire non ciò che è primitivo, originario nella successione cronologica, ma le condizioni per le quali la conoscenza umana diviene possibile: le cognizioni che acquistiamo intorno all'universo e che disponiamo in ordine sistematico, sono dovute all'esperienza, oppure alla ragione? o in altri termini, il fattore essenziale nel processo del conoscere è posto nei sensi, oppure nell'intelligenza? Il problema così concepito ha uno

strettissimo legame col problema che riguarda *il valore della conoscenza* umana, e che è poi il problema capitale in questa sezione del sapere filosofico, giacchè le varie dottrine, per dimostrare la validità obbiettiva della conoscenza, oppure per criticare e combattere le teorie avversarie, si riferiscono anzitutto alle fonti, donde la conoscenza sorge e si sviluppa, e alle condizioni principali che la rendono possibile. Dimenticando questa distinzione ben chiara fra *ricerca psicologica* e *ricerca teoretica*, è facile cadere in errori e confusioni, come è avvenuto non poche volte anche nella filosofia contemporanea non soltanto a proposito di questo problema, ma anche in altre questioni importanti. Vediamo anche di chiarire con questo criterio alcuni vocaboli d'uso comune, che ci avviano a comprendere il problema che ora ci occupa, come *a priori* e *a posteriori*, *esperienza*, *empirismo* ecc.

Le parole *a priori* e *a posteriori* hanno la loro origine prima nel sistema aristotelico, dove l'universale, la causa è indicata come prima per natura, cioè per la ragione, πρότερον τῇ φύσει, e il singolo, il particolare come primo per l'uomo, cioè pel senso, πρότερον πρὸς ἡμᾶς; di qui sorse nel Medio evo un uso costante: provare *ex prioribus* significa per Alberto Magno (1193-1280) provare per le cause, *ex posterioribus* provare per gli effetti. Però sulla fine del secolo XVII, soprattutto col *Leibnitz* il significato viene mutandosi: *a priori* è detto ciò che trae la sua origine dalla *ragione*, *a posteriori* ciò che trae la sua origine dall'esperienza, volendosi con ciò distinguere chiaramente ciò che nel conoscere è dovuto all'esperienza; in tal senso il Leibnitz oppone la " filosofia sperimentale ", che procede *a*

posteriori, al sapere, che si ottiene mediante il puro lavoro razionale, *a priori*. [1] Ossia, come dice il Bonatelli citando il Trendelenburg, quello che nella cognizione spetta alla mente per sè, fu denominato *a priori*, come quello che, essendo riposto nella natura medesima della mente, non solo precedeva l'esperienza, ma concorreva a formarla; quello invece che spetta all'esperienza fu detto *a posteriori*, perchè, essendo ricevuto solo dall'esperienza, teneva dietro alle nozioni della mente: così la matematica, per non aver mestieri dell'esperienza ed essere fondata nelle forme pure di spazio e di tempo, fu detta cognizione *a priori*, la storia, che raccoglie i fatti, *a posteriori*. La distinzione recisa di queste due fonti del conoscere è dovuta massimamente al Kant e da lui passò ai filosofi più recenti. [2] Per l'autore della Ragion pura *a priori* significa non già quello che esiste nello spirito anteriormente ad ogni esperienza, ma ciò che è da questa indipendente; non ciò che per questa esprime un rapporto temporale, ma i concetti o le idee che l'intelligenza trae da sè stessa e applica alle cose per comprenderle, imprimendo alla conoscenza i caratteri della necessità e dell'universalità, come si vedrà meglio in seguito.

Già nello stoicismo si trova l'espressione " esperienza scientifica „ ἐμπειρία μεθοδική; i moderni filosofi della scuola sperimentale inclinano ad esprimere coi termini greci " empiria, empirico „ i gradi inferiori della conoscenza; anche E. Kant adopera in questo senso la parola " empirico „, e il mag-

---

(1) Eucken, *op. cit.*, pag. 86.
(2) Bonatelli, *Pensiero e conoscenza*, pag. 50. Bologna, Monti, 1864.

gior filosofo sperimentale del secolo XIX, A. Comte, protesta con energia contro l'empirismo come l'intendeva per es. Bacone, pel quale lo spirito nella conoscenza della natura deve essere passivo, recettivo al più alto grado, presentarsi ai fenomeni come uno specchio perfettamente piano e senza macchia, per poterli riflettere quali essi sono nella realtà; questa è la concezione della scienza che il Comte rigetta sotto il nome di empirismo, giacchè senza le ipotesi e le teorie suggerite dall'attività propria dello spirito, la scienza non può costituirsi; in una parola l'empirismo assoluto è impossibile. [1] Ora l'attività propria della ragione, che il Comte ritiene strumento indispensabile nella ricerca scientifica, è il carattere costitutivo della ragione stessa, che elabora i dati dell'esperienza, li ordina, ne scopre i legami, e forma un tutto organico e armonico.

2. ***Empirismo e razionalismo.*** — L'*empirismo*, nella sua *forma volgare* e ingenua, quale è intesa dalla grande maggioranza degli uomini, consiste nel considerare la *realtà sensibile* come l'unica realtà, comprendente in sè tutta la verità positiva, e nel ritenere che i sensi sieno la fonte più sicura della conoscenza; invece, nella *forma filosofica* meno accentuata, vede nella conoscenza il risultato d'una elaborazione soggettiva compiuta dallo spirito sul materiale greggio e sparso offerto dai sensi. Per Giovanni Locke lo strumento primo e più importante del conoscere è l'*esperienza*, senza la quale il sapere non sarebbe in alcun modo possibile; l'anima del bambino è dapprima destata dalle impressioni degli stimoli dei sensi, e si deve considerare come una

(1) Levy-Bruhl, *op. cit.*, pag. 75.

tabula rasa, un foglio bianco, prima che l'esperienza vi scriva i propri segni; non vi sono nella nostra mente idee o principî innati. La credenza in questi si fonda sul fatto che essi hanno valore universale; ma il consenso di tutti gli uomini rispetto ai principî logici, ai precetti morali, all'esistenza di Dio ecc., non può essere una prova sufficiente, nè un'affermazione esatta; anche se vi fossero cognizioni da tutti accettate, ciò non proverebbe che sono innate; il consenso universale si spiega con altri argomenti; così anche ammesso che non vi sieno atei, la fede unanime nell'esistenza di Dio può considerarsi come un acquisto dovuto all'uso graduale della ragione e alla contemplazione dell'ordine che regna nell'universo. È chiaro invece che tutte le nostre cognizioni provengono dall'esperienza, la quale è duplice: o si fa per mezzo dei sensi, ed è *esperienza esterna*; o si fa per mezzo interno, ciò è della *riflessione*. Supponiamo, dice il Locke, che da principio l'anima sia una *tabula rasa*, priva di qualsiasi carattere, senza idea alcuna; come riceve essa le idee, per qual via ne acquista quella prodigiosa quantità che l'immaginazione umana le presenta con una varietà quasi infinita? donde trae essa tutti quei materiali che sono come il fondo di tutti i ragionamenti e di tutte le cognizioni? A ciò si risponde con una parola: *dall'esperienza*; qui hanno la base, di qui traggono l'origine prima tutte le nostre conoscenze. Primieramente i nostri sensi, colpiti dagli oggetti esteriori, fanno entrare nell'anima più percezioni distinte delle cose, e in tal modo acquistiamo le idee di bianco, di giallo, di caldo, di freddo, di duro, di molle, di dolce, di amaro; e poichè questa fonte della maggior parte delle idee nostre dipende interamente

dai sensi e si comunica per loro mezzo all'intelletto, io la chiamo *sensazione*. L'altra fonte è la percezione delle operazioni che la nostra anima compie sulle idee che essa riceve dai sensi; operazioni che, diventando oggetto delle riflessioni dell'anima, producono nell'intelletto un'altra specie di idee, che gli oggetti esteriori non avrebbero potuto fornirle, come le idee di percepire, pensare, dubitare, credere, ragionare, conoscere, volere: è questa una sorgente di idee che ogni uomo ha sempre in sè stesso, e quantunque tale facoltà non sia un senso, tuttavia le si accosta molto, e il nome di *senso interno* non le sconverrebbe; ma io la chiamo *riflessione*, giacchè l'anima non riceve per suo mezzo se non le idee che acquista riflettendo sulle proprie operazioni. [1] Però l'*empirismo* o *sensualismo* del filosofo inglese non dev'essere inteso in quel senso rigido e alquanto gretto che altri gli diede; se nel ricevere le *idee semplici* lo spirito è *passivo*, giacchè " non è in suo potere di accogliere o di respingere questi rudimenti e, per così dire, questi materiali di conoscenza, e se le idee semplici sono il materiale di tutte le nostre cognizioni e non sono suggerite all'anima che per le due vie accennate, la *sensazione* e la *riflessione* ", tuttavia la nostra mente ha pure una forza attiva di elaborazione, giacchè " ha il potere di ripetere le idee semplici, di paragonarle fra di loro, di collegarle insieme in una varietà quasi infinita e di creare per questa via nuove idee complesse ". [2]

Vi sono, secondo il Locke, quattro specie di

(1) Locke, *Essai sur l'entendement*, già cit., pag. 94 e 95.
(2) Locke, *op. cit.*, pag. 113 e 115.

idee *semplici* o *elementari*, cioè a dire: 1° Quelle che provengono da un unico senso esterno, come il colore, il tono, il gusto, l'odore, il caldo, l'impenetrabilità. 2° Quelle che provengono da più sensi esterni, come l'estensione, la forma, il movimento. 3° La riflessione per la sua propria attività ci fornisce le idee del pensare con le sue varietà: ricordare, giudicare, sapere, credere. 4° Per tutte le vie dei sensi esterni ed interni entrano nell'anima le idee di piacere, di dolore, di forza, di unità, di successione. Queste sono le idee originarie, che stanno alla nostra conoscenza, come le lettere alfabetiche a un discorso scritto; come tutto Omero è composto per mezzo di ventiquattro lettere, così quelle costituiscono tutta la stoffa del nostro sapere.

Mentre *Giovanni Locke* risolve il problema della conoscenza facendone risalire l'origine all'esperienza mediante l'analisi psicologica, *Davide Hume* vede nell'esperienza stessa un problema da risolvere, non già una soluzione, e si chiede su qual fondamento poggi ogni nostra deduzione dall'esperienza, quale sia la base di questa, come vedremo più innanzi. Però anch'egli pone come principio supremo che nessuna delle nostre idee si trova *a priori* nella coscienza, e che tutte traggono origine dalle sensazioni; anche le idee considerate come le più astratte derivano tutte dalle sensazioni, non sono altro che copie delle impressioni sensibili, e si distinguono da queste soltanto per un minor grado di vivezza e di intensità; quindi un'idea, che non sia la copia d'un'impressione, è priva di senso e d'oggetto, e quando il pensiero non si attiene all'esperienza dei sensi, cade facilmente in errore. Neppure le idee più astratte e generali fanno eccezione; per es. l'idea di

sostanza non è altro che la coesistenza regolare di date qualità empiriche, e la *causalità* non altro che la successione regolare di fenomeni che noi abbiamo percepito. Se noi, dice l'Hume, analizziamo le nostre idee, per quanto sieno complesse e sublimi, le possiamo sempre risolvere in un insieme di idee semplici, ognuna delle quali è la copia di qualche sensazione corrispondente. Per mezzo d'una ricerca esatta si riconducono a codesta origine anche le idee che ne sembrano più lontane; tale è l'idea di Dio, ciò è d'un essere fornito d'intelligenza, di saggezza, di bontà infinita; noi l'acquistiamo riflettendo sulle operazioni del nostro spirito, dando un'estensione illimitata alle qualità di saggezza, di bontà che ritroviamo in noi stessi; si spinga pure questo esame fin dove si vorrà, si troverà sempre che ogni idea deriva da una sensazione corrispondente. (1) Si comprende quindi che David Hume conchiuda i suoi saggi dicendo che tutti quei libri i quali non contengono ricerche esatte intorno alla grandezza e al numero, meriterebbero di essere gettati nel fuoco, e che per queste ragioni egli sia stato chiamato, non ingiustamente, il padre del positivismo moderno, specialmente nel campo della critica della conoscenza.

Pel *razionalismo* il fattore più importante e decisivo nella conoscenza delle cose è la ragione coi suoi principî fondamentali innati, anteriori ad ogni esperienza. Le matematiche pure possono offrire il più chiaro esempio d'una scienza fondata esclusivamente sulla ragione, dove l'esperienza sensibile si può dire che non abbia ufficio alcuno, e i principî fondamentali, come gli assiomi, vengono posti e

---

(1) HUME, *Essais sur l'entendement humain*, già cit., vol. I, pag. 39.

provati *a priori*, e hanno i caratteri della necessità e dell'universalità. Ciò è vero non soltanto delle matematiche, ma anche delle scienze sperimentali, dove la parte migliore e più importante delle nostre conoscenze è dovuta al lavoro della ragione; la conoscenza sensibile ci pone in relazione con la realtà materiale; invece la conoscenza razionale si eleva al disopra della materia, ci rivela i principî e le verità ideali e ci dà la realtà vera e sola degna dell'uomo, mentre la realtà presentataci dai sensi è di grado inferiore, è una mescolanza di verità e di apparenze illusorie. A queste conclusioni giunge fin dall'antichità *Platone*, che distingue il sapere incerto e mutabile fornito dai sensi, dal sapere ideale ottenuto mediante la riflessione e il lavoro dell'intelletto, che alla fine trasforma i principî soggettivi contenuti nella ragione in un sistema di entità ideali, che hanno un'esistenza a parte nell'universo, e sono i tipi, le essenze eterne delle cose, immutabili, perfette, l'unica verità e realtà. La scienza consiste nel conoscere questo mondo delle idee, puro di ogni elemento sensibile, per quanto lo permettano le condizioni della vita terrena, legata alle necessità d'ordine inferiore e alle cognizioni sensibili, che sono imperfette e irrazionali.

Nei tempi moderni il razionalismo ha i suoi grandi propugnatori in Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibnitz. Per Cartesio la vera conoscenza è quella ottenuta mediante l'intelletto, che parte da un certo numero di verità primitive e fondamentali impresse da Dio nell'anima, e ne trae tutto un sistema di cognizioni certe ed evidenti, mentre la conoscenza sensibile è un'alterazione del sapere intelligibile, è una conoscenza imperfetta e irrazio-

nale. Anche il Leibnitz considera l'intelletto come un senso superiore, che apprende le cose in modo chiaro e distinto, seguendo principî che trae da sè stesso; nega che l'esperienza possa fornire le norme del conoscere, e corregge il celebre principio aristotelico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, aggiungendo *nisi ipse intellectus*: le verità eterne, universali sono tutte un prodotto della ragione, e si fondano sul principio razionale di contradizione.

3. ***Il criticismo.*** — Delle due tendenze generali che nella filosofia contemporanea tengono il campo nella teoria della conoscenza, *l'una* segue le tracce di *Davide Hume* e nell' " esperienza „ vede la base e nel " fenomeno „ l'elemento più importante per costruire la propria dottrina; *l'altra* si riattacca ad *E. Kant*, che, pur proseguendo, con profonda originalità, l'opera critica iniziata dal Locke e dall'Hume, apre la via a considerare la realtà universale come una costruzione dello spirito e dà il maggiore impulso al sorgere e al fiorire delle odierne correnti idealistiche della conoscenza.

Mentre adunque pel *razionalismo* la mente umana può raggiungere mediante la ragione la conoscenza assoluta delle cose, e l'*empirismo* nega questa possibilità, ponendo l'esperienza come lo strumento essenziale atto ad ottenere le nostre cognizioni, il *criticismo* vuol congiungere questi due principî, la ragione e l'esperienza, in un'unica teoria: contro l'empirismo afferma che vi sono conoscenze *a priori*, e contro il razionalismo dice che conosciamo le cose come appaiono a noi, nei loro fenomeni, non in sè stesse; ha ragione il razionalismo di affermare: alcune idee non sono d'origine sensibile, non tutti i

concetti derivano dalla percezione, se si ammette la possibilità della conoscenza; l'empirismo ha ragione alla sua volta di dichiarare: solo ciò che è oggetto d'esperienza è conoscibile, noi possiamo conoscere solo ciò che è dato come realtà nell'intuizione sensibile; il razionalismo giudica rettamente intorno all'origine della classe più importante delle idee, ossia di quelle per le quali si effettua la conoscenza; l'empirismo determina giustamente il limite delle loro applicazioni; l'uno e l'altro si uniscono nella seguente conclusione: i concetti, di cui consta la conoscenza, derivano dalla ragione, ossia sono *a priori*, ma valgono solo per gli oggetti dati dall'esperienza. (1)

Ogni conoscenza della realtà comprende dunque due fattori, uno *empirico*, detto *materia*, che viene dato dagli oggetti che impressionano la nostra sensibilità interna o esterna; l'altro *razionale*, la *forma*, è dato *a priori*, ci viene dal potere conoscitivo che è originario del nostro spirito, è l'attività che rende possibile la conoscenza. Però le forme della conoscenza si trovano nella mente umana non come idee compiute, ma come funzioni, come operazioni necessarie della nostra intelligenza, per compiere le quali occorre un eccitamento che ci venga dall'esterno per la sensazione. L'impulso esteriore dà ad esse soltanto l'occasione di prodursi, d'esercitarsi, giacchè il fondamento e la legge sono nella loro natura stessa; cosicchè, se non v'è dubbio, secondo il Kant, che tutta la nostra conoscenza incomincia con l'esperienza, non tutto però proviene dall'esperienza. (2)

(1) FALCKENBERG, *op. cit.*, pag. 259.
(2) KANT, *Critique de la raison pure*, già cit., pag. 41.

Il *senso*, potere conoscitivo inferiore e recettivo, ci dà le intuizioni, ossia le rappresentazioni particolari e isolate che si riferiscono agli oggetti; l'*intelletto*, potere superiore e attivo, ci dà i concetti, ossia le rappresentazioni generali; per mezzo delle rappresentazioni particolari ci vengono dati gli oggetti, per mezzo dei concetti essi vengono pensati; nessuna delle due facoltà può per sè sola essere sufficiente all'acquisto della conoscenza: se vengono separate, si hanno allora intuizioni senza concetti, e concetti senza intuizioni e, in ambedue i casi, rappresentazioni che non possono riferirsi ad alcun oggetto determinato: (1) *le intuizioni senza i concetti sono cieche, i concetti senza le intuizioni sono vuoti.*

Se fosse vero ciò che l'empirismo sostiene, tutti i nostri concetti derivare in ultima analisi dalla percezione sensibile; non solo non potrebbe darsi una scienza del soprasensibile, cioè la metafisica, che esso giustamente respinge; ma neanche una scienza degli oggetti posti nel dominio dell'esperienza; giacchè la percezione ci offre la cognizione dei singoli casi, ma non può stabilire il legame che li unisce in un tutto, darci una conoscenza necessaria e generale. Noi soltanto introduciamo l'ordine e la regolarità nei fenomeni che chiamiamo Natura, e non potremmo trovarceli, se non vi fossero stati posti originariamente da noi o dalla natura del nostro spirito. (2)

Dall'altro canto il raziònalismo, che crede di aver trovato un criterio infallibile di verità nella chiarezza e nell'intelligibilità delle rappresentazioni, e

---

(1) Kant, *op. cit.*, pag. 267.
(2) Kant, *op. cit.*, pag. 163.

nel metodo matematico una guida sicura, erra in due punti: il criterio della chiarezza è insufficiente, giacchè da concetti ugualmente chiari e intelligibili B. Spinoza e G. Leibnitz trassero teorie opposte; inoltre la matematica deve la sua validità al fatto che può convertire i suoi concetti in intuizioni, costruire e rappresentare i suoi oggetti coi sensi, cosa che la metafisica non può fare.

Il merito e la novità della dottrina kantiana consiste nell'avere stabilito che le condizioni per le quali è possibile l'esperienza umana sono poste nello spirito stesso, sono anteriori all'esperienza, non cronologicamente, ma sotto l'aspetto logico-teoretico; mentre fino allora l'*oggetto* era considerato come il centro della conoscenza. E. Kant, compiendo nella storia del pensiero una rivoluzione che egli paragona a quella di Copernico nell'astronomia, riporta il centro della conoscenza nel *soggetto*, nello spirito umano, legislatore supremo dell'esperienza.

I tratti fondamentali di questa dottrina vengono anche oggi mantenuti nella scuola neo-critica, e hanno avuto un'efficacia grandissima sopra tutto il pensiero filosofico del secolo XIX. Anche in Italia l'impulso al risorgere della filosofia è dovuto alla conoscenza dell'opera di E. Kant. Così *Pasquale Galluppi* (1770-1846), mentre rifiuta la sintesi *a priori* di Kant, subisce poi così profondamente l'influsso della lunga critica cui la sottopone, che accetta pur lui la sintesi *a priori*, avviando l'Italia, poichè i suoi libri didattici si diffusero presto largamente, verso una più seria e più forte speculazione.[1] Anche *Antonio Rosmini* (1797-1855) che vien

---

[1] G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, pag. 55. Pisa, Nistri, 1898.

detto il Kant italiano, al criticismo kantiano attinge alcuni argomenti importanti, per distruggere il presupposto cardinale del *sensismo*, cioè che tutti i prodotti dello spirito si possan trarre dal senso, e che lo spirito non sia altro che una forma ulteriore del senso; però il Rosmini, nel combattere il sensismo, non lo considera in sè stesso, come una semplice manifestazione filosofica, ma nelle sue necessarie attinenze col pensiero religioso; il sensismo, contro il quale accettava Kant, era il sistema che trascinava a quelle stesse conclusioni, cui quattro secoli innanzi era giunto Pietro Pomponazzi: la negazione d'ogni fondamento filosofico alla fede nell'immaterialità e nell'immortalità dell'anima. [1] Perciò, se egli ha mirato alla restituzione d'una metafisica che fosse sicura e fida alleata della fede, non è però men vero che questa parte dell'opera sua non può non essere posta in seconda linea, e che tutto ciò che nel Rosminianismo non è consentaneo con le vedute fondamentali che egli accetta dal Kant, deve ritenersi come pura forma esteriore e veste accidentale imposta da ragioni estrinseche. [2]

Come pel Kant, così anche pel Rosmini è vero il principio che pensare è giudicare, e che ogni giudizio è una sintesi *a priori* di *materia* offerta dall'esperienza sensibile, e di *forma* innata nell'intelletto; l'idea prima, da cui derivano tutte le altre idee generali, e per cui sono possibili le sintesi operate nel giudizio, è l'*idea dell'essere* nell'universale, la forma primitiva e fondamentale, il solo e vero " lume innato „; dalla sintesi di questo elemento

(1) GENTILE, *op. cit.*, pag. 68.

(2) GENTILE, *op. cit.*, pag. 72 e 73.

con le determinazioni empiriche dell'essere forniteci dalla sensazione, risultano tutte le altre idee; a questi fattori della conoscenza, uno *a priori* e l'altro *a posteriori*, corrisponde la distinzione della realtà esistente in due ordini, l'*intelligibile* e il *sensibile*; l'idea dell'essere non è che il riflesso, lo splendore iniziale dell'ordine intelligibile, come esso si rivela allo spirito immerso nell'esistenza sensibile; è una visione virtuale del mondo intelligibile, una partecipazione iniziale del Verbo divino.

Nel *neo-criticismo* si può notare, tralasciando le divisioni minori, una *duplice tendenza*; gli uni vogliono rimaner fedeli allo spirito del kantismo puro; gli altri invece mirano ad accordare il principio teoretico con le accurate analisi che vien compiendo l'odierna psicologia. Una derivazione di questo genere è il cosiddetto *criticismo genetico*. Il principio fondamentale, donde parte in generale questo indirizzo, consiste nel considerare la conoscenza come il prodotto dell'unione indissolubile dell'esperienza e del pensiero, il risultato unico dell'elaborazione intellettuale dei dati forniti dall'esperienza; *la materia* e *la forma*, per usare il noto linguaggio kantiano, non si possono scindere, ritenere come due elementi separabili, se non per una comoda astrazione; ma si fondono in un tutto organico e vivente, per costituire la conoscenza. I *principî intellettuali* costanti, universali e necessarî da una parte, e il *contenuto sperimentale* variabile dall'altra, sono dati insieme, non si possono pensare i primi senza il secondo e viceversa; di guisa che, come spiega il Wundt, il complesso dei dati sperimentali, che non sono poi altro che processi psichici, sono già di per sè collegati in un certo ordine, che il pen-

siero purifica e rende più perfetto, e non, come vorrebbe il Kant, un cumulo informe e disgregato di elementi, che attendono di essere in qualche modo illuminati e ordinati dall'intelligenza, per poter essere conosciuti; non esiste *esperienza pura*, nello stesso modo che non esiste *pensiero puro*; e non vi è un contenuto empirico che in qualche grado non sia già elaborato dal pensiero, nello stesso modo che non si dà pensiero, che non sia legato a un contenuto empirico qualsiasi. (1) Il Wundt considera il cosiddetto “*contenuto empirico*„ come un grado inferiore della conoscenza, donde si sale a mano a mano verso i gradi superiori con l'aiuto dell'intelletto; la necessità di mettere in chiara luce questa evoluzione, questo passaggio dall'attività spontanea del pensiero all'attività riflessa, dipende dal fatto che la stessa teoria della conoscenza riceve nuova luce per quello che riguarda i suoi limiti e il suo valore oggettivo. Il pensiero ha il suo punto di partenza nell'intuizione, in un complesso di rappresentazioni date intuitivamente, che scompone nei suoi elementi, per collegarle tosto insieme mediante *i giudizî primarî*; più tardi esso trasforma le rappresentazioni date in concetti mediante *i giudizî secondarî*, che sono i veri giudizî logici; in tal modo dalla conoscenza, che ci vien data nella percezione sensibile, si passa per gradazioni insensibili alla conoscenza intellettiva; dai concetti embrionali, che già l'analisi psicologica rileva nell'esperienza volgare e volta essenzialmente a fini pratici, ai concetti che hanno valore obbiettivo e sono purificati delle qualità sensibili. In conclusione il Wundt non

(1) Wundt, *System. der Philos.*, già cit., pag. 210.

accetta nè l'empirismo puro dell'Hume nè il rigido apriorismo kantiano, ma dimostra uno sforzo costante di voler conciliare le esigenze del pensiero speculativo coi risultati dell'indagine scientifica.

Così pure l'Helmholtz, che attribuisce un'origine empirica all'intuizione spaziale e agli assiomi geometrici, e riconosce solo al principio di causa un fondamento *a priori*, volle dimostrare che la psicologia fisiologica conferma la dottrina critica riguardante il valore della sensazione e della percezione; la qualità della sensazione dipende principalmente dalla struttura speciale dell'apparato nervoso e soltanto in linea secondaria dalla natura dell'oggetto percepito; non è altro che un segno che noi dobbiamo interpetrare per regolarci nella vita pratica. Un altro neo-kantiano, Ermanno Cohen, afferma, non ostante le esplicite parole del Kant, che questi non riconosce per forma *a priori* lo spazio, il tempo e le categorie, ma soltanto la sintesi o l'unità sintetica dell'appercezione; il che egli sostiene, perchè la psicologia contemporanea riconosce nella sintesi l'unica forma *a priori*. [1] Però un'interpretazione rigorosa della dottrina kantiana esclude le ricerche genetiche e psicologiche, e la concezione fondamentale della Critica sta appunto nel separare l'indagine logica da quella psicologica e l'empirismo dal razionalismo; bisogna pertanto distinguere il kantismo dal neo-kantismo, anche dove questo può segnare un progresso sulle dottrine del maestro.

4. ***L'evoluzionismo.*** — È credenza diffusa che l'evoluzionismo inglese abbia trovato la via sicura per conciliare l'ipotesi sperimentale, ossia

---

[1] CESCA, *Storia del Criticismo*, pag. 69. Verona, Drucker, 1884.

la teoria empirica, con l'ipotesi contraria del criticismo di E. Kant. *Erberto Spencer* combatte l'empirismo e dichiara inaccettabile l'asserzione, che anteriormente all'esperienza lo spirito sia da considerarsi, come pensa Giovanni Locke, una " tabula rasa „; l'empirismo dimentica che la materia offerta dall'esperienza viene accolta ed elaborata in una maniera determinata dalla natura originale dell'individuo; ignora il fondo stesso della questione, ossia: donde viene la facoltà di elaborare l'esperienza, donde proviene il fatto che i gradi di codesta facoltà sono diversi presso le diverse razze e negli individui d'una stessa razza? Se alla nascita lo spirito non fa altro che accogliere precisamente le impressioni che gli vengono dall'esterno, perchè un cavallo non potrebbe ricevere la stessa educazione d'un uomo? Se si obbietta che il linguaggio è la causa della differenza, perchè il gatto e il cane, soggetti alle stesse esperienze della vita domestica, non raggiungono uno stesso grado e una stessa specie d'intelligenza? (1) Coloro che difendono l'ipotesi che la conoscenza risulta tutta dall'esperienza dell'individuo, ignorando che l'evoluzione mentale è dovuta allo sviluppo proprio del sistema nervoso, cadono in un errore non dissimile da quello che consisterebbe nell'attribuire tutto lo sviluppo del corpo all'esercizio, e nulla alla tendenza innata a prendere la forma adulta; i loro argomenti avrebbero qualche validità, se il fanciullo nascesse con un cervello già completamente sviluppato. (2) Vi è dunque, secondo lo Spencer, nello spirito umano

---

(1) SPENCER, *Psychologie*, 1a, pag. 505. Paris, Alcan, 1874.
(2) SPENCER, *op. cit.*, pag. 506.

qualche cosa che non si può derivare dall'esperienza dell'individuo; ma non si può affermare altrettanto, se invece dell'individuo si considera la razza nel suo svolgimento; ossia ciò che è innato, *a priori* per l'individuo, non è tale per la specie; l'inneità è spiegabilissima, se si ricorre alla trasmissione ereditaria: il cervello rappresenta una infinità d'esperienze, delle quali le più uniformi e le più frequenti sono state tramandate successivamente e sono salite a poco a poco a un alto grado d'intelligenza; questa è latente nel cervello del bambino, che nel corso della sua vita la esercita, la fortifica, la rende più complessa, lasciandola alla sua volta con qualche lieve aggiunta, alle generazioni future. Di qui deriva che l'Europeo abbia un cervello assai più voluminoso del selvaggio; che facoltà, come quella della musica, che esistono in forma embrionale nelle razze inferiori, divengano congenite nelle razze superiori. Di qui infine deriva che da uomini incapaci di contare al di là del numero delle proprie dita, e che parlano un linguaggio che non contiene altro che nomi e verbi, escano alla fine i nostri Newton e i nostri Shakespeare. (1) In conclusione le condizioni e le forme della conoscenza, che sono primitive nell'individuo particolare e non possono perciò derivare dalla sua esperienza, sono il frutto dell'eredità dovuta alle generazioni anteriori. Riesce lo Spencer alla conciliazione sopra accennata?

Lo Spencer è da annoverarsi piuttosto fra i seguaci del Locke, che tra quelli dell'autore della " Ragion pura „; giacchè, alla fine, tutta la conoscenza e tutte le forme del pensiero derivano, per lui,

---

(1) SPENCER, *op. cit.*, pag. 508.

dall'esperienza. Max Müller ha affermato che, se lo Spencer confessa che vi è nella coscienza qualche cosa che non sia un prodotto dell'esperienza individuale, egli è un " kantiano puro „; a queste parole lo Spencer stesso rispose che la veduta evoluzionistica è assolutamente empirica, e che si distingue dall'opinione degli empirici anteriori per l'estensione che egli le ha dato, ma che è chiaro che la concezione di E. Kant è proprio tutto l'opposto d'una teoria empirica. [1] Qui si tratta dunque d'un problema diverso da quello che si riferisce all'*a priori* assoluto del filosofo tedesco; solo chi ha mal compreso Kant, dice giustamente l'Eucken, può credere d'averlo confutato con la teoria evoluzionistica. [2] Lo *Spencer* infatti ricerca con l'aiuto della psicologia come viene costituendosi il contenuto della nostra conoscenza; mentre il *Kant* indaga le condizioni stesse che rendono possibile il sorgere e lo svilupparsi della conoscenza; l'uno si chiede: il patrimonio di cognizioni che oggi un uomo possiede come è stato acquistato? non per esperienza individuale soltanto, risponde, ma anche per l'esperienza della razza trasmessa e accumulatasi per eredità; l'altro invece vuol dimostrare che questa esperienza stessa è dovuta a funzioni puramente intellettuali applicate alla materia offerta dalle impressioni sensibili e poste nello spirito indipendentemente da ogni esperienza; lo Spencer tende a risolvere *un pròblema psicologico*, il Kant invece *un problema filosofico.* Ammettere quindi che ciò che non si spiega nell'individuo, si può spiegare

---

(1) Höffding, *Histoire de la philos. mod.*, 2°, pag. 501. Paris, Alcan, 1906.
(2) Eucken, *op. cit.*, pag. 86.

nella specie, può essere un principio legittimo e fecondo tanto nella psicologia quanto nella fisiologia; ma per la *teoria della conoscenza* la questione cambia aspetto, giacchè i principî ultimi ai quali ci conduce l'analisi della nostra conoscenza sono pure le ultime supposizioni alle quali possiamo giungere, e ogni spiegazione, ogni prova, ogni ipotesi, e per conseguenza anche quella dell'evoluzione poggiano sopra di quelle. Ricercare fin dove si stende codesta base logica di tutta la nostra scienza, è ufficio della teoria della conoscenza, non della psicologia; la psicologia forma una branca speciale, che già suppone i principî universali della nostra conoscenza, ma che non saprebbe spiegarne il valore. (1) Con ragione quindi può dire il Kant che tutti i tentativi fatti per derivare dall'esperienza i concetti puri dell'intelletto e attribuir loro un'origine empirica sono vani e inutili. (2)

5. ***Il positivismo.*** — Il carattere precipuo della *filosofia positiva* è l'osservazione della *realtà*, compresa però nel suo significato più ampio, non entro i termini d'un empirismo gretto, che non va al di là del fatto puro e semplice, benchè il fondamento primo dell'edificio scientifico sia pur sempre costituito dai fatti, e ogni affermazione basata sopra idee pure, sopra le costruzioni dello spirito, non abbia alcun valore effettivo. Perciò si comprende come il positivismo riconosca come fonte prima della conoscenza l'osservazione dei sensi, per cogliere i fatti nella loro realtà genuina e fissare poscia le leggi conformemente alle quali i fenomeni

---

(1) HÖFFDING, *Psychologie*, pag. 465, P. 5. Paris, Alcan, 1900.
(2) KANT, *Critique de la raison pure*, già cit., pag. 147.

dell'universo appaiono e si sviluppano; però nell'elaborazione del materiale la ragione ha una parte di grande importanza; la scienza non è quindi nè un prodotto esclusivo del soggetto, nè dell'oggetto; se si concede troppo al soggetto, si cade, come dice il Comte, nel " misticismo „; se si concede troppo all'oggetto, si cade nell'empirismo inteso nel suo senso peggiore. Questo ufficio dell'intelligenza è già chiaramente riconosciuto da *Bacone di Verulamio* e da *Giovanni Locke*, il quale considera la conoscenza razionale come una pura elaborazione del materiale sensibile compiuta dalla riflessione intellettuale, come già s'è visto; Bacone ammette risolutamente che fonte primaria del conoscere è il senso, ma non respinge l'opera della ragione: *intellectum non contemnimus, sed regimus*; e sottopone ad una critica diligente tanto il senso quanto l'intelletto e afferma la necessità dell'uno e dell'altro proclamando il legittimo e perpetuo accordo fra senso e intelletto, *coniugium inter empiricam et rationalem facultatem.*

I diritti della ragione sono affermati con energia da *Augusto Comte* che ritiene insufficiente la conoscenza che non va più là della pura constatazione dei fatti; giacchè un cumulo di fatti, anche se registrati con grande esattezza, non ha alcun interesse teorico, nè può costituire la scienza; credere il contrario equivale a scambiare una cava di pietre per un edificio; in una parola, la scienza si compone di leggi, non di fatti. L'investigazione metodica dei fenomeni avviene per mezzo della ragione e non può aver luogo senza ipotesi direttive, giacchè non esiste osservazione scientifica, senza che la preceda una teoria, vale a dire senza che si presup-

ponga una legge che si tratta di verificare. [1] Questa necessità, che l'esperienza e la ragione collaborino alla formazione del sapere, è affermata quasi con le stesse parole da uno dei più noti critici della teoria scientifica, da Enrico Poincaré. Non basta osservare, dice quest'ultimo, bisogna anche servirsi delle osservazioni e quindi generalizzare; il volersi accontentare dell'esperienza pura e semplice, equivale a disconoscere il vero carattere della scienza; lo scienziato deve ordinare, giacchè non si fa la scienza coi fatti, come non si costruisce una casa coi soli mattoni; un cumulo di fatti non costituisce la scienza, come un cumulo di pietre non è la casa. L'esperienza ci fornisce solo un certo numero di punti isolati, che occorre riunire con un tratto continuo. [2]

L'origine empirica del pensiero è sostenuta con maggior rigore in qualcuna delle correnti del positivismo odierno. Un pensiero, scrive l'Ardigò, che lampeggi effettivamente nella coscienza, è, al pari di qualunque altro dato reale della natura, una quantità determinata. Come nella materia la quantità è la somma delle sue unità elementari, così nel pensiero la quantità è la somma delle sue unità elementari, e sono appunto i minimi coscienti i costitutivi ultimi, che si conglomerano nel pensiero, come le molecole nel corpo, gli atomi nelle molecole, le cellule nei tessuti organici e via discorrendo; e i minimi elementari del pensiero non sono altro che *sensazioni*, sicchè la potenza conoscitiva dell'uomo, assolutamente parlando, si estende quanto l'attitu-

---

(1) Levy-Bruhl, *op. cit.*, pag. 75.
(2) Poincaré, *Science et hypothèse*, già cit., pag. 171.

dine dell'organismo ad essere impressionato dalle realtà che agiscono sopra di esso. In conclusione un dato pensiero è la somma d'un numero grandissimo di minime sensazioni elementari, che sorgono insieme in modo da formare un tutto composto nella coscienza. (1) Quindi, per l'Ardigò, la varietà mirabile dei prodotti del pensiero ha la sua ragione unica nelle diverse combinazioni delle poche specie delle numerosissime sensazioni elementari, a quel modo che nella natura esterna la combinazione variata delle poche specie dei numerosissimi atomi materiali dà luogo alla varietà infinita delle formazioni corporee. Così tutto il sapere non è che una combinazione più o meno complessa di sensazioni: in psicologia non v'è che un solo fatto, la sensazione, ed una sola legge, l'associazione; e quando si dice che la dinamica mentale è il puro associarsi delle idee, si viene a dire che essa è il puro riflettersi dei moti nervosi del cervello. (2)

L'altra corrente del positivismo, quella dell'*esperienza pura*, che, in analogia con un noto principio della meccanica, fa consistere la norma del pensiero scientifico nella legge del minimo sforzo, nel ridurre e nel risparmiare esperienze e fatiche, vede la fonte prima del conoscere in un *bisogno di carattere fisiologico*, di guisa che questo principio economico non vale soltanto per la ragione, ma è realmente una legge propria della natura. Anche in questo il positivismo si ricollega alla filosofia di Davide Hume che, dopo aver dimostrato che nè l'esperienza pura nè la ragione possono fornirci

---

(1) Ardigò, vol. VI delle *Opere* già cit., pag. 355, 358 e 359.
(2) Ardigò, vol. V delle *Opere*, pag. 113 e 132. Padova, Draghi, 1891.

cognizioni che abbiano una certezza necessaria e universale, per sfuggire ad un radicale scetticismo riferì la conoscenza ad un istinto vitale, all'abitudine, come già si è accennato. Così l'impulso primo al conoscere scaturisce dall'istinto della propria conservazione, dalla necessità imperiosa che ha l'uomo di adattarsi alle forze dell'ambiente esterno, le quali egli deve conoscere, per poterle con successo dominare e adoperare a proprio vantaggio. Non esiste dunque conoscenza *a priori*; dalle relazioni che passano fra l'organismo dell'uomo e l'ambiente esterno si sviluppano le forme conoscitive comuni a tutti gli uomini, non escluse le più importanti e fondamentali, che E. Kant annovera fra le forme che si trovano *a priori* nell'intelletto dell'uomo. Il fisico Ernesto Mach, che è forse il più vigoroso rappresentante di questa tendenza, è stato detto " un Kant alla rovescia „ perchè, mentre questi si rivolse prima a ricercare le forme *a priori* della ragione, alle quali si aggiunge un contenuto sensibile, invece il Mach, pur ritenendo anch'egli che fuori dell'esperienza non è possibile una conosceuza qualsiasi, riconosce poi come elemento ultimo dell'esperienza la materia fornita dalle sensazioni; le forme dell'intuizione, il *tempo* e lo *spazio* non sono *a priori*; ma date colle sensazioni stesse. Quanto ai concetti puri, cioè alle categorie, egli ritiene che se ne può fare a meno e le sostituisce col potere che ha il nostro intelletto di collegare a sua volontà il contenuto delle sensazioni. (1)

---

(1) WUNDT, *Metaphysik*, pag. 128 nel vol. *Systematische Philosophie*, già cit.

CAPITOLO QUARTO

—

I problemi della conoscenza.

c) Il valore della conoscenza.

1. Il valore della conoscenza; dogmatismo e scetticismo — 2. Il criticismo — 3. Il positivismo — 4. La filosofia della contingenza — 5. La concezione economica della conoscenza — 6. Dalla teoria della conoscenza alla metafisica.

1. ***Il valore della conoscenza; dogmatismo e scetticismo.*** — Il problema che riguarda il valore della conoscenza ha preso negli ultimi tempi grandissima importanza per diverse cause. Per un osservatore superficiale, dice il Poincaré, (1) la verità scientifica è sicura contro gli attacchi del dubbio, giacchè la logica della scienza è infallibile, e, se gli scienziati qualche volta s'ingannano, ciò dipende dall'averne disconosciuto le regole; le verità matematiche derivano da un piccolo gruppo di proposizioni evidenti mediante un concatenamento di ragionamenti impeccabili e s'impongono non solo a noi, ma alla natura stessa; esse legano, per così dire, il Creatore, e gli permettono soltanto di scegliere fra poche soluzioni relativamente poco numerose. Basterà allora qualche esperienza per sapere

---

(1) Poincaré, *op. cit.*, introd.

quale scelta egli abbia fatto; da ogni esperienza potrà uscire, per una serie di deduzioni matematiche, un gran numero di conseguenze e la conoscenza d'una parte dell'universo. Ma questa concezione della scienza non basta più a soddisfare le odierne esigenze dello spirito umano, che ha sentito il bisogno d'una revisione critica *ab imis fundamentis* delle basi su cui poggia il sapere scientifico, e si è posto novamente il problema intorno alla validità e ai limiti delle nostre cognizioni. Poichè si riconosce generalmente che oggetto della scienza sono i fenomeni del mondo esterno, nonchè quelli del mondo interno; che lo scopo essenziale di essa consiste nello scoprire concetti generali, nello stabilire le *classi* e le *leggi*; si presenta la domanda: queste *leggi* che mirano a stabilire la costanza della vita naturale, raggiungono realmente questo fine, mentre si sa che la natura è in perpetua evoluzione e trasformazione, oppure si deve riconoscere alle scienze un carattere puramente pratico o economico e vederne lo scopo precipuo nella descrizione dei fatti naturali? Si possono porre sullo stesso piano natura e società nel senso che all'una e all'altra si debbano adattare gli stessi mezzi di indagine, per giungere a risultati di identico valore? ossia, in altri termini, è possibile lo studio oggettivo e scientifico della natura morale e sociale dell'uomo in modo simile a quello della natura fisica, cosicchè, per esempio, l'azione collettiva degli individui umani si possa ricondurre a un sistema di leggi che abbiano la costanza e il valore delle leggi naturali?

Intorno a questi problemi è intenso il lavorio del pensiero contemporaneo, al quale partecipano attivamente non solo i filosofi, ma fisici, matema-

tici e naturalisti, spinti, dagli stessi progressi della scienza che essi coltivano, a rintracciare le fonti prime della certezza e ad esaminar la solidità delle fondamenta sulle quali è costruito l'edificio; si tratta di far uscir da una profonda elaborazione critica i caratteri particolari delle singole scienze, nonchè il carattere generale del lavoro scientifico, e di pervenire ad una nuova visione sintetica del mondo, che si trovi in armonia con le incessanti conquiste dell'intelligenza, e anche, secondo altri, con le esigenze imprescindibili del sentimento. Il momento attuale non è risolutivo, ma di preparazione; di qui l'apparente confusione pel moltiplicarsi e l'accumularsi delle varie dottrine " Noi dobbiamo soffrire, lavorare, pagare il nostro posto allo spettacolo, per vedere o almeno perchè altri vedano un giorno „. [1]

La prima e più semplice attitudine che la mente umana assume di fronte ai fenomeni dell'universo consiste in una fiducia illimitata nei risultati della percezione e del lavoro razionale, senza che si ponga il problema intorno alla possibilità della conoscenza, non avendo il più lontano dubbio di poter giungere con la forza della ragione ad impadronirsi della verità. Per il dogmatismo (da δόγμα, δοκέω, io opino, credo, e quindi, in generale, opinione imposta da un'autorità che sta al di fuori e al disopra d'ogni critica) il sapere non ha confini, e si può giungere a conoscere la verità quale essa è, e non ha ragione d'essere una ricerca critica riguardante le fonti e i limiti del potere conoscitivo. In questo senso gran parte della filosofia anteriore all'apparizione del sistema di E. Kant, si può dire *dogmatica*,

---

(1) Poincaré, *La valeur de la science*, pag. 275 già cit.

secondo l'espressione usata dallo stesso autore della Critica della Ragion pura, che per molta parte della sua vita " dormì il sonno dogmatico „; essa crede, come in un articolo di fede, che l'universo è un libro aperto a tutti, senza chiedersi come ciò sia possibile, che cosa sia conoscenza, che cosa si debba da questa esigere e con quali mezzi la ragione sia in grado di soddisfare a questo potere.

Un'attitudine opposta a quella *dogmatica* viene presa dallo *scetticismo* (σκέπτομαι, esamino) che, inteso nel suo significato più generale, estende il dubbio a tutte quante le cognizioni; si distingue uno *scetticismo relativo*, pel quale tutte le nostre cognizioni sono relative, vale a dire, dipendenti dalle circostanze accidentali in cui sono sorte, e quindi valevoli solo per determinati luoghi e tempi; e uno *scetticismo soggettivo*, pel quale la verità è una cosa affatto dipendente dall'individuo; manca quindi un criterio assoluto della verità; la debolezza e l'impressione dei sensi rendono impossibile una percezione sicura, e la ragione per la sua stessa natura è condannata alla contraddizione.

Già fin dall'antichità lo *scetticismo* ha notevoli manifestazioni. Gorgia Leontino (V secolo a. C.) ha cercato di dimostrare le seguenti tre tesi: nessuna cosa è; anche se qualche cosa fosse, non sarebbe conoscibile; quando pure fosse conoscibile, la cognizione che un uomo potrebbe acquistarne, non sarebbe conoscibile ad altri; in conclusione la verità non esiste, tutto è falso; egli applicò questa dottrina all'eloquenza, che gli si mutò per mano in un'arte dialettica che insegnava indifferentemente l'affermare e il negare, cioè nell'arte di persuadere gli uomini in modo affatto indipendente dalla co-

gnizione delle cose. *Scettici* in senso stretto sono *Pirrone* e i suoi seguaci, la cui filosofia si fondava sopra due proposizioni principali: nessun sapere oggettivo è possibile; e perciò la vera sapienza può consistere soltanto in una certa condotta pratica, vale a dire nell'indifferenza ad ogni cosa esteriore; donde l'*atarassia*, una salda e impeturbabile tranquillità d'animo, nella quale consiste la felicità. Pirrone non è turbato per nulla dal suo scetticismo, nel quale anzi si adagia serenamente; pensando che il fine supremo della vita consiste nella felicità e non nella scienza, rinunzia spontaneamente alla ricerca, poichè in tale rinunzia scorge l'unico mezzo di ottenere la desiderata tranquillità dell'animo. Lo scetticismo riprende una certa forza coi tempi moderni; tra i rappresentanti di esso più noti troviamo Michele Montaigne († 1592); Pietro Charron (1541-1603); Davide Hume che fu chiamato " il più originale degli scettici moderni ", e tra gli altri in Italia *Giuseppe Ferrari* (1812-1876) ed *Ausonio Franchi* (1830-1895); il primo dei quali, fondandosi sul fatto che la contraddizione è immanente nel concetto dell'essere, che tutto è contraddittorio, giunge allo scetticismo, sostenendo che se " la ragione aspira verso una scienza assoluta, è però impossibile che ella possa toccar mai la sua mèta, e penetrare al di là della contraddizione ". [1] Tra lo scetticismo antico e quello moderno si è creduto di veder questa differenza, che il primo è *ottimistico* per le ragioni che testè abbiamo indicate, mentre il secondo è *pessimistico*: il pensatore moderno, cer-

---

(1) GENTILE, *La filosofia in Italia dopo il 1850*, in " Critica ", a. 1903, fasc. II-IV.

cando il vero per il vero a costo anche di rendersi infelice, è convinto alla fine che la verità è irraggiungibile, non può sottrarsi al tormentoso conflitto tra le aspirazioni della sua natura e la realtà degli strumenti insufficienti di cui dispone. Ora, se è veramente tormentoso quello stato in cui ci dibattiamo ogni volta che restiamo irresoluti fra il sì e il no, e si controbilanciano nella nostra mente il pro e il contro, il filosofo scettico, antico o moderno che sia, ha superato questo stato d'animo; egli è risoluto per la verità di quel che afferma; agli altri dà torto, ma, per la stessa ragione, non può non ritenere d'aver ragione lui; anche in fondo allo scetticismo è annidata la fede invitta dello spirito nelle proprie forze. (1)

2. ***Il criticismo.*** — Il potere conoscitivo, che il dogmatismo considera con eccessiva e infondata fiducia, e lo scetticismo con altrettanto infondata sfiducia giudica, il *criticismo* lo vuole sottoporre ad un esame critico; invece di negare o di affermare, ricerca come la conoscenza si effettui, di quali fattori consti, fin dove arrivi. La filosofia critica afferma e presuppone la possibilità del conoscere, che deve ammettere chiunque si applichi alla riflessione scientifica; ma solo dopo l'esame accurato della facoltà stessa di conoscere, vede chiaramente quali problemi lo spirito umano può risolvere e quali non può risolvere.

Il Kant dà al suo punto di vista il nome di *criticismo* e alla sua impresa quello di *critica della ragione*, appunto perchè invece di affermare, come fa il dogmatico, che la mente può conoscere la

---

(1) GENTILE, in " Critica ", a pag. 325.

verità quale è in sè stessa, oppure, invece di porre in dubbio questa possibilità come fa lo *scettico*, sottopone all'analisi il potere conoscitivo; non si chiede *se*, ma *come* e *con quali mezzi* la conoscenza è possibile. Egli " fu svegliato dal sonno dogmatico „ dalla lettura delle opere di *Davide Hume* (1711-1776), e specialmente dall'analisi acuta, a cui il filosofo inglese sottopose il principio di *sostanza* e il principio di *causa*. Quest'ultimo, che noi siamo costretti ad applicare di continuo tanto nella teoria quanto nella pratica, si chiede l'Hume, ha esso un fondamento sicuro e razionale? può la ragione umana argomentare da un fenomeno, il quale cade sotto i sensi, che ne avverrà un altro? l'esperienza ci mostra solo che ad un fatto ne segue un altro, senza spiegarci la necessità interiore del loro legame, cioè senza dirci se tra i due fenomeni esista un vero rapporto causale. D'un fenomeno dato non si può prevedere l'effetto, se questo non si è già conosciuto per mezzo dell'esperienza; mentre è possibile prevedere effetti diversissimi da quelli che realmente esso produce. Inoltre chi prova la costanza delle leggi naturali, sulle quali si vuol pure fondare il principio di causa? la sola cosa che l'esperienza ci dà è il fatto molto semplice che ad un fenomeno se ne vede succedere un altro. " Dopo aver osservato il legame costante di due cose, per es. del calore colla fiamma, o della solidità col peso, noi siamo tratti solo dall'*abitudine* a dedurre dall'esistenza della prima cosa l'esistenza dell'altra. Questa ipotesi sembra la sola atta a spiegare perchè noi concludiamo da mille casi ciò che non sapremmo concludere da un caso solo; però, servendoci della parola abitudine, non pretendiamo di assegnare una

causa primitiva, giacchè non facciamo altro che indicare un principio della natura umana, generalmente conosciuto e manifesto pei suoi effetti „. [1] Con questa affermazione Davide Hume dà una grave scossa alla certezza universale ed obbiettiva delle nostre cognizioni, risolvendo l'unità stabilita fra due fenomeni successivi dal rapporto di causalità in una successione pura e semplice. " La nostra fede nei fatti e nella realtà degli oggetti esistenti, egli scrive ancora, dipende in tutto da due cose: dalla percezione d'un oggetto per mezzo dei sensi e dal legame abituale con altri oggetti; ossia, quando si è constatato che due cose di specie diversa, come la fiamma e il calore, la neve e il freddo, sono costantemente congiunte, il nostro spirito contrae l'abitudine di attendere il caldo o il freddo ogni volta che il senso della vista è colpito di nuovo dal fuoco o dalla neve „. [2]

Se dunque l'esperienza, come l'Hume ha dimostrato, non è capace di costituire una base salda di conoscenza, di fornirci un criterio di certezza assoluta, quale altra via resta a prendersi? Questo è il problema che *E. Kant* ha posto e tentato di risolvere, sostenendo che, se *i giudizî empirici* provenienti dall'esperienza, ci offrono soltanto cognizioni isolate, non esprimono la *necessità*, ma esclusivamente una *universalità* approssimativa, ottenuta mediante la somma di molti casi concordanti; invece, *i giudizî a priori*, ossia quelli che, come già s'è visto, sono tratti unicamente dalla ragione, sono *universali* e *necessarî*, nel senso più rigoroso della parola. Egli distingue due categorie di giudizî, *analitici* e

---

(1) Hume, *Essais sur l'entendement*, già cit., vol. I, pag. 119.
(2) Hume, *op. cit.*, vol. I, pag. 127.

sintetici; nei *giudizî analitici*, che sono meramente esplicativi, il predicato esprime ciò che è già implicitamente contenuto nel soggetto, come per es. i corpi sono estesi; mentre nei *giudizî sintetici*, che ci danno cognizioni nuove, il vero sapere, il predicato sta fuori del concetto del soggetto, non è implicito in questo, benchè nel giudizio sia con esso congiunto; come per es. i corpi sono pesanti; i primi sono *a priori*, cioè non contengono in sè nessun elemento empirico; i secondi sono, invece, *a posteriori*, derivano dall'esperienza; quindi un giudizio non può essere nello stesso tempo analitico ed empirico. (1)

Però è lecito porre una terza possibilità, e appunto qui sta il problema capitale della Critica: vi sono *giudizî sintetici* che non provengono dall'esperienza? come sono possibili i giudizî *sintetici a priori?* ossia giudizî che accrescano il nostro sapere, e abbiano il carattere dell'universalità e della necessità, condizione indispensabile per fondare una scienza reale, avente valore obbiettivo, sicura contro il dubbio scettico? (2)

Tre scienze secondo il Kant pretendono di contenere *sintesi a priori*: *la matematica*, per es.: due grandezze uguali a una terza sono uguali fra loro: il tutto è maggiore della parte; la fisica, per es.: il principio di causa; la *metafisica*, per es.: l'anima è immortale, Dio esiste. Ora, se la possibilità dei giudizî sintetici *a priori* è fondata nella matematica sopra le intuizioni pure dello spazio (geometria) e del tempo (aritmetica), e nella fisica sopra i concetti e i principî fondamentali dell'intelletto, tale

---

(1) KANT, *Critique de la raison pure*, già cit., pag. 46.
(2) KANT, *op. cit.*, pag. 52.

possibilità non esiste per la metafisica; manca a questa l'evidenza incontrastabile delle cognizioni matematiche, e, come scienza del soprasensibile, deve rinunziare alla prova empirica, che serve invece pei principî della fisica; quindi le cognizioni di cui la metafisica fa pompa non hanno fondamento razionale, non sono giudizî sintetici *a priori*, nè contengono elemento alcuno di certezza.

Ammesso, dunque, che nella matematica e nella fisica sono possibili giudizî *sintetici a priori*, come sono essi possibili? come queste sintesi si giustificano?

Il Kant dice che *si conosce* un oggetto quando se ne può provare *la possibilità*, quando se ne determinano le condizioni e i fondamenti, vale a dire i principî che lo fanno essere quello che esso è. Come si può dunque con la sola ragione stabilire regole valevoli per le cose reali? La validità oggettiva della nostra conoscenza non può derivare dall'esperienza; così, riguardo al principio di causa, l'esperienza ci insegna bensì che a un fenomeno succede ordinariamente un altro fenomeno, ma non che questo debba *necessariamente* succedere a quello, nè che si possa concludere *a priori* e in maniera generale dal primo al secondo, come si conclude dal principio alla conseguenza. [1] Questa regola diviene oggettiva, ossia diviene una legge della natura, universale e necessaria, perchè è un *concetto puro* del nostro intelletto, deriva dall'attività sintetica che si trova *a priori* nello spirito; e poichè l'organizzazione della mente umana rimane sempre la stessa, così la necessità e l'universalità della nostra

---

(1) KANT, *op. cit.*, pag. 147.

organizzazione mentale imprimono pure il carattere dell'universalità e della necessità alla conoscenza che da essa si trae; in tal modo *le forme* dell'intelletto penetrano per ogni parte il complesso delle impressioni sensibili, facendone un tutto unito e organico, un insieme di cognizioni necessarie e universali, essendo l'universalità e la necessità proprie della costituzione immutabile dell'intelligenza umana e dei suoi principî; l'ordine e la regolarità dei fenomeni che noi chiamiamo natura sono introdotti da noi, dal nostro pensiero.

I principî formali dell'intelligenza umana sono di due specie: forme della conoscenza sensibile, cioè *il tempo* e *lo spazio*, intuizioni pure; e forme della conoscenza intellettiva, concetti puri. Le intuizioni e i concetti, ossia le rappresentazioni singolari e quelle generali, si riuniscono per formar la conoscenza, giacchè le impressioni sensibili, per divenir percezioni, esigono il concorso delle intuizioni pure dello spazio e del tempo, e, alla loro volta, le percezioni vengono ordinate e unificate secondo i rapporti logici forniti dall'intelletto, ossia secondo le categorie, che sono dodici e desunte dalle quattro classi dei giudizî, tre per ciascuna classe: *quantità*: unità, moltiplicità, universalità; *qualità*: realtà, negazione, limitazione; *relazione*: sostanza, causa, reciprocanza; *modalità*: possibilità, esistenza, necessità. Vediamo di chiarire con un esempio come le categorie, benchè siano d'origine soggettiva, abbiano un valore obbiettivo, giacchè solo per esse l'esperienza diventa possibile. Dalla semplice " percezione „ che ci dà soltanto la successione dei fenomeni, possiamo trarre un'esperienza oggettiva, aggiungendovi l'idea dell'azione che il primo fenomeno esercita sul se-

condo: la categoria della *causalità* eleva la percezione a cognizione oggettiva e valida; nella percezione vediamo spesso l'effetto precedere la causa, come quando in una stanza sentiamo il caldo prima di scorger la stufa, oppure vediamo il cadavere del suicida, prima d'avere scorto la palla che lo ha ucciso; soltanto mediante il concetto puro di causa si stabilisce l'esatta successione temporale degli avvenimenti.

Però, come ha notato B. Spaventa più di mezzo secolo fa, il Kant ammette una *forma*, che è la vera forma e per cui solamente le categorie sono quelle che sono: questa forma è la stessa unità sintetica originaria, di cui le categorie sono semplici *funzioni*; le categorie in tanto sono unificatrici, chè tale è la loro natura comune, in quanto si fondano e quasi si producono da quella unità; la vera oggettività consiste appunto nell'unità originaria, e le categorie in tanto sono oggettive in quanto sono funzioni di questa unità.[1]

L'applicazione delle categorie al mondo dei fenomeni si fa secondo principî, che rappresentano le leggi che l'attività sintetica dell'intelletto impone all'esperienza e la rende possibile, vale a dire secondo la legge della *continuità* e la legge della *causalità*; la prima esclude le lacune e le soluzioni di continuità nella vita dell'universo, *non datur hiatus, non datur saltus*; la seconda dice che non vi ha contingenza e necessità assoluta, *non datur casus, non datur fatum*.

Valicare i limiti imposti dall'intelletto e dall'esperienza, benchè sia una tendenza naturale al-

---

(1) B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, pag. 45. Napoli, Morano, 1901.

l'uomo e opera d'un'attività superiore all'intelletto, cioè della *ragione*, è cosa vana; quando la ragione vuol tentare, con le idee dell'anima, del mondo, e di Dio, di conoscere la totalità assoluta delle esperienze possibili, che però stanno fuori dell'esperienza, e considera tali idee come entità obbiettive, applicabili alla spiegazione della realtà, mira a dimostrare ciò che non è in suo potere, e cade vittima di un'illusione. La metafisica è impossibile, non potendosi provare la realtà delle idee testè citate; queste valgono però come principî regolativi per la vita morale, per la ragione pratica, che può varcare la soglia che conduce nel regno dell'inconoscibile; così, per es. la ragione teoretica non può provare l'esistenza di Dio; però l'idea di Dio, pur non giovando a conoscere l'essenza della divinità o quella dell'universo, può essere utile nel giudicare il valore del mondo, che noi dobbiamo considerare come se fosse l'opera d'una ragione altissima.

Anche per questo problema si rileva nel neokantismo e in dottrine affini una doppia corrente; gli uni dicono di voler restar fedeli al pensiero genuino del Kant e respingono qualsiasi forma di metafisica; gli altri invece interpretano in modo diverso la filosofia kantiana, e, obbedendo forse a novissimi impulsi idealistici, ritengono che essa al disopra del mondo dei fenomeni dominato dal principio di causa, ponga il mondo vero e reale, retto da un principio più alto, che si manifesta alla coscienza umana mediante la legge morale. Il vero Kant, essi affermano, non è contrario ad ogni metafisica, ma solo alla metafisica concepita come pura scienza razionale *a priori*, nel senso inteso dallo Spinoza e dall'Hegel; se egli ha liberato la morale da una

metafisica di tal genere e l'ha resa indipendente, però ha tratto da essa una nuova metafisica, un nuovo mondo, che considera come il nucleo essenziale di tutta la realtà, mentre riduce l'intero mondo della natura ad una semplice apparenza. (1)

3. ***Il positivismo.*** — Ad una certezza non dissimile giunge il positivismo nelle sue varie forme, benchè vi giunga per altra via, anzi per una via opposta a quella del Kant, giacchè la via per cui i fenomeni vengono ordinati in un tutto, la ragione dell'ordinamento del molteplice, va dai sensi all'intelletto e non viceversa; l'intelletto non prescrive la legge alle cose, ma la ricava da queste; la serie degli eventi, a cui si applica il principio della causalità, è già in sè causale, contiene in sè la connessione necessaria che noi rileviamo; la categoria non dà la necessità, ma la riceve, non essendo in sè stessa se non un nome col quale si condensano i rapporti particolari dell'esperienza. (2) I principî universali e necessarî hanno quindi una origine puramente sperimentale e sensibile; così il fatto, la legge e la causa sono tre aspetti d'un medesimo fatto, e non si possono cogliere che nell'esperienza; il fatto è la somma delle sue condizioni, dei suoi fattori, il risultato della sua storia; noi possiamo guardarlo nel suo essere attuale e nel suo divenire, e distinguere questi due aspetti col nome di fatto e col nome di legge e di causa. La legge è il processo reale del fenomeno, esteso a tutti i fenomeni simili, o è un tipo astratto che si allontana dal processo osservato, sostituendovi un processo ideale, cioè quello che

---

(1) Paulsen, *Kants Verhältniss zur Metaphysik*, pag. 8 e seg. Berlino, Reuther, 1900; Eucken, *op. cit.*, pag. 330.

(2) Angiulli, *La filosofia e la scuola*, pag. 101. Napoli, Anfossi, 1888.

avrebbe luogo se le condizioni fossero diverse da quelle presenti. Determinate le condizioni d'un fatto, ossia la legge, è lo stesso che determinare la sua ragione, giacchè la ragione non è altro che il complesso dei fattori generativi del fatto: conoscere il come dei fatti, equivale a conoscerne il perchè. (1)

Però, se il sapere ha la sua base nell'esperienza, esso non si costituisce senza le ipotesi e le teorie suggerite dall'attività propria dello spirito; anzi, dice il Comte, se da un lato ogni teoria positiva deve necessariamente esser fondata sull'osservazione, dall'altro lato il nostro spirito, per osservare, ha bisogno d'una teoria qualsiasi: se, contemplando i fenomeni, noi non li riferissimo tosto ad alcuni principî, non solo ci sarebbe impossibile combinare queste osservazioni isolate e trarne alcun frutto, ma saremmo incapaci di ritenerli, e, il più delle volte, i fatti passerebbero inosservati. (2) La scienza è un processo metodico che ha per fine di collegare e di estendere le nostre conoscenze, di stabilire fra tutti i fenomeni d'un dato ordine, un legame costante, una legge generale, dalla quale si possano tutti dedurre in modo rigoroso. Però, le leggi che noi possiamo conoscere sono vere solo tenendo presenti certe condizioni, e non si debbono considerar vere in modo assoluto; per esempio, la legge di Newton è dimostrata vera pel nostro sistema solare; ma sappiamo noi se essa si applichi a tutti i sistemi celesti? Le nozioni assolute sembravano al Comte talmente impossibili, che non osava affermare la perpetuità necessaria e inalterabile della teoria

(1) ANGIULLI, *op. cit.*, pag. 231

(2) COMTE, *Cours de philos. positive*, vol. I, pag. 12, già cit.

della gravitazione, ristretta al nostro mondo, neanche se si fosse riusciti un giorno, cosa del resto assai difficile, a perfezionare la precisione delle nostre osservazioni attuali, nella misura che noi abbiamo fatto rispetto a Ipparco.(1) In ogni epoca, le leggi stabilite dalle scienze positive sono approssimazioni corrispondenti alla conoscenza che noi abbiamo dei fatti; e poichè questa conoscenza può di continuo divenir più ricca, l'approssimazione può divenire più rigorosa, senza mai raggiungere un limite insormontabile; in conclusione, la conoscenza è relativa all'individuo e alla specie considerata nella sua vita storica; la verità è in ogni epoca " la perfetta coerenza logica „ ossia l'accordo delle nostre concezioni colle nostre osservazioni: bisogna rinunziare alla chimera della verità immutabile.

Per il positivismo la natura si mostra all'occhio dell'uomo sotto l'aspetto d'una massa enorme di fenomeni reali e concreti; spiegarli vuol dire, per la nostra mente, ricondurli sotto altri fenomeni o rapporti più semplici e più generali, che sono le leggi. Questo processo di semplificazione e di generalizzazione tende, come a suo estremo limite, alla scoperta d'una legge unica, da cui tutti i fenomeni possano essere spiegati; ma non vi è giunto ancora, e, data la costituzione della mente umana, è dubbio se possa giungervi mai. Anzi, questo ideale non è effettuabile, è un'utopia assurda il credere che noi potremo un giorno rappresentarci tutti i fenomeni come casi particolari d'un solo fatto generale, come sarebbe per esempio quello della gravità; l'identità fondamentale dei fenomeni,

(1) Levy-Bruhl, *op. cit.*, pag. 81.

la riduzione delle leggi particolari ad una legge suprema costituiscono un ideale che si può concepire, ma non raggiungere. [1]

Lo spirito positivo ha per carattere essenziale *la realtà*, intesa nel suo significato più largo, non in quello ristretto degli scienziati specialisti; allora il *reale* non è soltanto ciò che appartiene al mondo esteriore, ma è anche ciò che è *razionale*, *logico*, *coerente*; lo spirito positivo è l'unione del reale propriamente detto col razionale, del reale coll'intelligibile, e una conoscenza positiva non è nè vaga, nè arbitraria, giacchè deve procedere dalle cose e dev'essere regolata dalla ragione; però è relativa all'uomo, perchè dipende dai nostri mezzi di conoscere e dai nostri bisogni pratici; per sapere se ha un *valore assoluto*, bisognerebbe chiederci se l'uomo rimane sempre nel medesimo stato, mentre è certo che l'umanità s'evolve continuamente. Nè alla filosofia positiva si giunge tutto a un tratto e senza preparazione; la conoscenza umana, secondo il Comte, passa per tre fasi principali. Nella fase *teologica* lo spirito considera i fenomeni come effetti di forze e di esseri soprannaturali; anzitutto si considerano tutti i corpi esteriori come animati (feticismo); quindi s'ammette l'esistenza di esseri invisibili, ciascuno dei quali presiede ad una classe distinta d'oggetti, di avvenimenti (politeismo); finchè le divinità particolari son comprese nell'idea d'un Dio unico, che, creato il mondo, lo governa, sia direttamente, sia indirettamente, per mezzo di agenti soprannaturali.

Nella *fase metafisica* i fenomeni vengono spiegati

---

(1) Comte, *op. cit.*, pag. 44.

non più per mezzo di volontà soprannaturali coscienti, ma mediante astrazioni considerate come esseri reali: ciò che governa il mondo è una forza, una potenza, un principio; si vogliono spiegare i fatti colle tendenze insite nella natura, come la tendenza alla perfezione, l'orrore del vuoto, una forza salutare, ecc.

In fine nel *periodo positivo* si lasciano in disparte le entità astratte, cause, forze, sostanze, e si ricerca la spiegazione dei fatti nei fatti stessi, rilevandone le affinità, e classificandoli per ragione di somiglianza. La conoscenza rinunzia per sempre alle essenze e alle cause prime, intorno alle quali si è per tanti secoli affaticata invano la mente dell'uomo; " essa mira a scoprire, con l'uso ben combinato del ragionamento e dell'osservazione, le leggi effettive dei fenomeni, vale a dire le loro relazioni invariabili di successione e di somiglianza; la spiegazione dei fatti, ridotta allora ai suoi termini reali, non è altro ormai che il legame stabilito tra i diversi fenomeni particolari e alcuni fatti generali, che il progresso della scienza tende a diminuire sempre più di numero. (1)

La *scienza positiva* si tiene lontana tanto dal *misticismo*, che ricorre ad esplicazioni non verificabili e a ipotesi trascendenti, quanto dall'*empirismo* gretto e miope, che non oltrepassa la constatazione pura e semplice del fatto, e non s'avvede che una congerie di fatti, anche se sono osservati con grande esattezza, non ha interesse teorico; può costituire l'erudizione, ma non la scienza; questa si compone di *leggi* e non di fatti. Il carattere fondamentale

(1) COMTE, *op. cit.*, pag. 16.

della filosofia positiva è di considerare tutti i fenomeni dell'universo, inorganici e organici, fisici e morali, individuali e sociali, soggetti a leggi rigorosamente invariabili, la cui scoperta esatta e la cui riduzione al più piccolo numero possibile, sono il fine di tutti i nostri sforzi, ritenendosi inaccessibile e vuota di senso la ricerca delle cause prime e finali. (1)

Quando la condizione d'un fenomeno, cioè la sua legge, è conosciuta, il fenomeno deve ripetersi sempre e necessariamente a volontà dell'esperimentatore; se vi sono variazioni, queste dipendono dall'intervento o dall'interferenza di altre condizioni che mascherano o modificano il fenomeno, e bisogna allora ricercare le condizioni di tali variazioni: è quindi un assioma che, in condizioni identiche, ogni fenomeno è identico. Questo determinismo è la base di ogni progresso e d'ogni critica scientifica. Nè si può ammettere con l'Helmholtz che, se noi siamo costretti a concepire il mondo così come lo concepiamo, che, se per es. l'occhio ha una struttura di cui non può liberarsi, e che impone a tutte le percezioni un carattere forzato, questa costruzione ha la sua ultima causa nella struttura del nostro spirito. Quando noi pensiamo due idee strettamente legate, a cui corrispondono due fatti che sono pure fra loro strettamente legati, la costrizione, che il nostro spirito prova davanti ad essi, ha bensì per causa prima la nostra struttura mentale, ma la causa ultima è l'adattamento della nostra struttura mentale alla struttura delle cose. (2)

---

(1) Comte, *op. cit.*, pag. 10.

(2) H. Taine, *L'intelligence*, vol. II, 8a ediz., pag. 454 e seg. Paris, Hachette, 1897.

4. ***La filosofia della contingenza.*** — Il positivismo e il criticismo partono dal principio che il mondo delle rappresentazioni si compone di avvenimenti distinti e di rapporti costanti fra questi avvenimenti; il positivismo tende più o meno risolutamente ad affermare che la natura impone alla mente umana le sue forme, come un suggello lascia sulla cera la propria impronta, mentre il criticismo è convinto che i principî regolatori e gli schemi rappresentativi del sapere sono determinati in precedenza dal nostro spirito e si adattano al mondo dei fenomeni.

Intorno a queste conclusioni, nelle quali sembrava accordarsi la maggior parte degli scienziati e dei filosofi, sono sorti da parecchi anni non pochi dubbî, e recise negazioni si son fatte, cosicchè una nuova idea si viene formando del valore della scienza, e quindi delle funzioni e della natura dello spirito umano. Questa tendenza appare spiccata in quella corrente del pensiero che va sotto il nome di *filosofia della contingenza*, le cui lontane origini si possono ritrovare nella dottrina dell'*inconoscibile* affermata prima da E. Kant e accettata in parte anche dal positivismo e dall'evoluzionismo insieme col principio della relatività della conoscenza; però l'*inconoscibile* pei filosofi della contingenza non dev'essere contenuto in un mondo ultra-sensibile, al di là dei limiti dell'esperienza, come voleva il Kant, ma dovrebbe assumere un'importanza definita nella sfera conoscitiva, offrire il mezzo per cui nella vita in generale, e nelle azioni umane in particolare, si potesse introdurre un elemento di indeterminatezza, e per fare, nel mondo dei fatti, un posto alla libertà. Questa filosofia ha in Francia i suoi

principali propugnatori, Emilio Boutroux, Enrico Bergson, Edoardo Le Roy e altri, alcuni dei quali, come il Bergson, adoperano uno stile mirabilmente adatto ad esprimere tutte le finezze del pensiero e le più astratte nozioni di psicologia e di metafisica, quantunque l'idea sia non poche volte cosa ardua a cogliersi e tanto sottile, da parere che lo scrittore voglia esprimere l'inesprimibile. Nella forma e nella sostanza appaiono qui evidenti i caratteri tradizionali della filosofia francese: i Francesi, nota il Falckenberg, hanno uno stile sciolto, elegante, trasparente; al carattere sintetico e sistematico del pensiero tedesco preferiscono l'analisi, lo sminuzzamento: vie libere, principî nuovi, linee diritte, questa è la divisa del pensatore francese; l'antitesi è nel suo sangue, parla e pensa con questa nel salone e dalla cattedra, nello scherzo mordace e nella serietà scientifica. (1)

Il *Boutroux* afferma che la contingenza è al fondo della natura, che la necessità delle leggi naturali è solo relativa, perchè la causa non spiega mai tutto l'effetto, e, se questo facesse una cosa sola con la causa, non si potrebbe considerare come un vero effetto; quindi si osserva che ad ogni grado della realtà naturale, s'aggiunge sempre qualche cosa di nuovo, qualche elemento che non si trova nel grado precedente; così la coscienza s'aggiunge alla vita, la vita alla materia, nella materia le proprietà fisiche e chimiche s'uniscono alle proprietà matematiche, queste alle differenze che formano i generi, la diversità dei generi all'essere indeterminato, il quale alla sua volta non si potrebbe

---

(1) FALCKENBERG, *op. cit.*, pag. 67 e 69.

dedurre dal possibile. La contingenza, che si nota in ogni forma dell'essere, è il segno manifesto della libertà che agisce nel mondo dei fenomeni; scuote il postulato che rende inconcepibile l'intervento della libertà nel corso della vita naturale, la massima secondo la quale nulla si perde e nulla si crea; esso ci porta alla concezione d'una libertà che discenderebbe dalle regioni sovrasensibili, per mescolarsi ai fenomeni e dirigerli per vie impreviste. [1] Non solo l'umanità è in possesso d'una libertà collettiva, ma le società umane hanno pure la loro libertà e nel seno della collettività gli individui dispongono della propria persona; infine l'individuo non solo è l'autore del proprio carattere, ma può intervenire nel corso degli avvenimenti della sua vita, mutarne la direzione, confermarsi ad ogni istante nelle sue tendenze acquisite, o lavorare per modificarle. [2] Le leggi necessarie che, a dir del positivismo comtiano, si manifestano nella natura, si riducono invece, secondo un antico concetto dell'Hume, all'abitudine; gli istinti degli animali, la vita, le forze fisiche e meccaniche sono abitudini che sono penetrate sempre più profondamente nella spontaneità degli esseri viventi, sono divenute con ciò quasi insormontabili, e sono apparse, viste dall'esterno, leggi necessarie. [3] Mentre gli antichi miravano a trarre dall'esperienza regole, non leggi universali e necessarie, oggi, invece, l'induzione è divenuta una parola magica, per la quale il fatto si trasforma in legge, si vuol dedurre

---

(1) BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, pag. 149. Paris. Alcan, 1895.

(2) BOUTROUX, *op. cit.*, pag. 156.

(3) BOUTROUX, *op. cit.*, pag. 167.

dal contingente il necessario, dal particolare l'universale; eppure, per quanto sia metodica e feconda l'induzione moderna, essa non potrà, senza oltrepassare l'esperienza, condurre a vere e proprie leggi, giacchè non ci è possibile conoscere, mediante l'esperienza, l'inerzia e la forza, non osserviamo mai il movimento esattamente uniforme e rettilineo che può prendere un corpo che si muove senza esser soggetto a forze estranee, nè la persistenza nel riposo d'un corpo che non ha ricevuto impulso alcuno.

Si può andare ancora più in là: l'induzione non può render conto dei caratteri più generali delle leggi meccaniche, osservando noi solo momenti separati gli uni dagli altri, ossia la discontinuità, mentre le nostre leggi ci danno la continuità; queste, inoltre, implicano la precisione, mentre l'esperienza ci fornisce solo approssimazioni; noi ammettiamo come fondamentali *relazioni definite* tra questi e quei fenomeni, mentre l'esperienza ci mostra un'infinità di relazioni, tra le quali non v'è priorità, nè separazione. Infine attribuiamo alle leggi *la fissità* come carattere essenziale; ora noi non possiamo dire che giudichiamo dell'avvenire riferendoci al passato, giacchè il passato ci è conosciuto solo in una misura insignificante: la costanza che si attribuisce alle leggi è un carattere che noi aggiungiamo ai dati dell'esperienza, e che non ci può essere rivelato dal di fuori. [1] In questo modo, per salvare la libertà e farle un posto nel mondo dei fatti, il pensiero e la realtà sono fra loro eterogenei, e le leggi dell'attività intellettuale si consi-

---

(1) Boutroux, *De l'idée de loi nat.*, pag. 36 e seg. Paris, Alcan, 1896.

derano come applicabili all'oggetto della conoscenza, solo in via approssimativa: l'ideale d'una conoscenza matematica della realtà, che la scienza moderna mira a raggiungere fin dai tempi di Cartesio, non è effettuabile.

Questa tendenza a estendere la libertà e la contingenza ai fenomeni della natura e della coscienza, tocca il punto culminante nella dottrina del *Bergson*, pel quale le forme del pensiero scientifico non rispondono nè alla natura delle cose, nè alla natura del nostro spirito, cosicchè non esiste verità scientifica nel senso generalmente ammesso, e, nello stesso tempo, noi siamo capaci di conoscere la realtà nella sua natura intima, non con la ragione, ma con l'intuizione.

Se è di grande utilità per la scienza il potersi rappresentare nello spazio le unità materiali che si uniscono e si dissociano secondo leggi fisse, e se le costruzioni scientifiche sono possibili solo quando non manchi questa condizione essenziale, bisogna però chiederci se questo criterio meccanico è applicabile agli stati di coscienza. Ora, secondo il Bergson, i processi psichici, isolati gli uni dagli altri, e considerati come altrettante unità distinte fornite d'un'intensità più o meno grande, sono in sè stessi *qualità pura*, non misurabile dalla loro causa situata nello spazio, ossia dalla quantità; l'intensità non è altro che una qualità, una sfumatura di cui si colorisce una massa più o meno considerevole di stati psichici. I diversi gradi degli stati profondi dell'animo, che non paiono legati alla causa esteriore e s'interpretano spesso come differenze quantitative, sono invece diversi solo qualitativamente; ciascuno è qualche cosa di unico nel suo genere,

non diviene nè causa, nè effetto, non potendo la causa riprodurre sè stessa, e non ha alcun rapporto con la quantità, essendo qualità pura; così le intensità coscienti del sentimento estetico si risolvono in altrettanti sentimenti diversi, che costituiscono un progresso qualitativo, interpretato da noi nel senso d'un mutamento di grandezza, perchè noi amiamo le cose semplici, e il nostro linguaggio è mal fatto per rendere le sottigliezze dell'analisi psicologica. (1) Quindi, se il principio di causa, allegato dai deterministi a sostegno della propria tesi, esiste anche nel mondo dei fatti interni, non può assomigliare in nessuna maniera a ciò che chiamiamo causalità naturale; pel fisico la stessa causa produce sempre lo stesso effetto; pel psicologo invece, che non si lasci ingannare da apparenti analogie, una *causa interna* profonda dà il suo effetto una volta sola, e non lo riprodurrà mai più, giacchè due fatti psichici profondi sono radicalmente eterogenei e non possono mai rassomigliarsi in modo completo, costituendo due diversi momenti della stessa storia; mentre due fatti fisici possono presentarsi più volte all'osservatore in condizioni identiche, invece davanti al teatro della coscienza lo stesso momento non si presenta due volte uguale, i processi psichici si succedono senza distinguersi. (2)

In secondo luogo, si chiede il Bergson, qual'è l'ufficio del corpo come intermediario fra lo spirito e le cose esteriori? il corpo, egli risponde, è solamente un organo d'azione, non di conoscenza; (3)

(1) Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, pag. 10. Paris, Alcan, 1889.

(2) Bergson, *op. cit.*, pag. 152.

(3) Bergson, *Matière et mémoire*, pag. 4. Paris, Alcan, 1896.

la nostra rappresentazione della materia è la misura dell'azione che possiamo esercitare sui corpi, e risulta dall'eliminazione di ciò che non interessa i nostri bisogni, e, più generalmente, le nostre funzioni. È quindi un errore il paragonare la percezione ad una veduta fotografica delle cose, che si prenderebbe con un apparecchio speciale, cioè con l'organo della percezione, e che si svilupperebbe nella sostanza cerebrale, per non so qual processo d'elaborazione chimica e fisica. (1)

Così, mentre il meccanismo ha introdotto la nozione erronea dell'atomo psichico che rimarrebbe identico in tutte le combinazioni nelle quali può entrare, pel Bergson, invece, nella vita psichica tutto è qualità, gli stati psichici si continuano e si generano a vicenda senza distinguersi in forme delimitate con maggiore o minor chiarezza, senza unirsi in relazioni regolari e costanti; non si può quindi dire che i processi psichici sieno fra di loro in relazione di causa e di effetto, che esista una causalità psichica; la loro intima solidarietà e indeterminatezza li sottrae alla legge del numero, che si applica solo agli oggetti che noi ci rappresentiamo nello spazio, e che pensiamo come indipendenti per illusione d'origine pratica; è pure vana la legge del tempo, poichè i fatti psichici non si succedono, ma un primo fatto è presente nel secondo. Così cade con la legge di causalità, anche la legge di finalità, poichè chi dice finalità, dice gerarchia, e questa presuppone la distinzione quantitativa e qualitativa. L'ufficio della conoscenza è, quindi, di ricercare il fenomeno puro, il sensibile sotto l'intel-

(1) BERGSON, *op. cit.*, pag. 25 e 26.

ligibile che lo ricopre; i rapporti costanti fra i fenomeni, il legame necessario e sintetico del reale, non possono più essere l'oggetto della scienza, giacchè, quando noi pensiamo che i fenomeni esteriori si determinino scambievolmente, siamo vittime inconsapevoli d'un'illusione; l'intuizione vera del reale precede in noi la scienza menzognera; bisogna tornare dalla scienza alla realtà pura, che è stata da quella snaturata per renderla comprensibile e maneggevole; l'intuizione raggiunge l'assoluto. Il nostro pensiero, nella sua forma puramente logica, è incapace di rappresentarci la vera natura della vita, il significato profondo del pensiero evolutivo, giacchè, creato per la vita, a fine di agire sopra cose determinate, come può abbracciare la vita, di cui non è che un'emanazione e un aspetto? Tutte le categorie del pensiero, l'unità, la molteplicità, la causalità meccanica, la finalità intelligente, non sono applicabili rigorosamente alle cose della vita, e il nostro ragionamento, così sicuro quando circola attraverso alle cose inerti, non bene si adatta in questo nuovo terreno. (1) L'intelligenza non riesce a comprendere la vita. (2)

Il *Le Roy* conduce queste conclusioni alle loro ultime conseguenze, fondandosi sopra l'idea essenziale della realtà e legittimità d'un'azione sopralogica del pensiero, anteriore e superiore ad ogni principio, azione per la quale la realtà viene appresa nella sua natura intima e nella sua vivente complessità; la realtà non è intelligibile, vale a dire definita e ordinata, suscettibile d'essere ridotta

---

(1) BERGSON, *L'évolution créatrice*, pref. II. Paris, Alcan, 1907.
(2) BERGSON, *op. cit.*, pag. 179.

in concetti ed espressa mediante un sistema di leggi; la natura non è in armonia col pensiero, e non può soddisfare alle sue esigenze; nè col neo-criticismo si può affermare che, pur facendo astrazione dalla realtà forse inaccessibile e incommensurabile per l'intelligenza umana, la conoscenza consista essenzialmente nel formare rappresentazioni distinte e nel costruire concetti definibili, che, in una parola, la conoscenza è una funzione discorsiva, che adopera come procedimenti meccanici l'analisi e la sintesi. Secondo il Le Roy, la conoscenza è un atto più profondo e più libero, di cui la rappresentazione e la definizione sono operazioni posteriori e sempre imperfette. Per comprendere profondamente l'idea di scienza, bisogna cogliere il lavoro creatore dello spirito nella mobilità stessa del suo progresso, l'azione profonda dello spirito, mascherata dal discorso, che coglie la realtà nella sua pienezza intima e inesprimibile; l'*invenzione*, per esempio, che si compie nella nebbia, nell'oscurità, nell'inintelligibile, quasi nel contraddittorio e accenna a un presentimento della verità anteriore al suo possesso chiaro, dimostra che il pensiero precede il discorso, che la certezza nasce nelle regioni del crepuscolo e del sonno, che la piena luce viene più tardi. [1] Il pensiero, compreso in tutto il suo significato, è attività creatrice e si manifesta tanto nell'invenzione geniale, quanto nell'evoluzione biologica, mentre l'intelligenza pura, ossia la facoltà della riflessione critica e dell'analisi concettuale, non ne è che una forma, sta ad essa come la co-

---

[1] E. Le Roy, *Sur la logique de l'invention*, "Revue de Metaph. et de Morale", 1905, marzo, pag. 196.

scienza chiara alla subcoscienza, è un adattamento particolare, una funzione speciale che mira unicamente a fini pratici. Lo spirito è libertà, è divenire, sforzo generatore, azione creatrice e, in un certo senso, azione d'autogenesi; sarebbe un circolo vizioso concepire lo spirito vivente come riducibile all'azione pura. [1]

Per un essere cosciente, dice anche il Bergson, esistere equivale a mutare, a maturare, cioè a creare indefinitamente sè stesso; giacchè più l'universo dura e più si approfondisce la natura del tempo, meglio si comprende che *durata* significa invenzione, creazione di forme, elaborazione continua di ciò che è assolutamente nuovo. [2] Come il Bergson pensa che i concetti delle scienze naturali non sono altro che etichette e simboli, così il Le Roy considera le leggi scientifiche come semplici convenzioni e il corso dei fenomeni come regolare e abituale, ma non necessario; la *necessità*, che viene riconosciuta nello svolgersi del corso naturale delle cose, è imposta, decretata dalla nostra mente, non esiste nelle cose stesse, e tale imposizione ha solo uno scopo pratico. La nostra intelligenza, si può concludere col Bergson, come è stata modellata dall'evoluzione della vita, ha per suo ufficio essenziale di illuminare la nostra condotta, di preparare la nostra azione sulle cose, di prevedere, per una data situazione, gli avvenimenti favorevoli o sfavorevoli che possono seguirne. [3]

---

(1) Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, " Revue de Metaphysique et de Morale ", 1907, luglio, pag. 492 e 497.

(2) Bergson, *L'evolution créatrice*, già cit., pag. 8 e 11.

(3) Bergson, *op. cit.*, pag. 31.

In tal modo, sia per la difficoltà di imporre le leggi del pensiero a nuovi campi di ricerche, come la psicologia e la sociologia, sia per preoccupazioni d'ordine morale, il valore della scienza viene abbassato, e si attribuisce a questa il carattere di semplice strumento utile nella vita pratica, incapace di attingere il fondo delle cose e di cogliere l'intima natura della realtà; la filosofia ordinaria, quella di E. Kant o di A. Comte, non è altro che scienza travestita, che si pone problemi insolubili, ma illusorî, dimentica delle sue origini utilitarie; solo l'intuizione può offrire un sapere purificato, che stia al disopra delle basse necessità della vita, e risponda alle più profonde esigenze dello spirito: l'essenza della vita sta non nel conoscere, ma nella libertà e nella volontà, e solo nello spirito bisogna ricercare una base solida per un'interpretazione delle cose e del mondo, e, nell'ampio porto dell'idealismo, una sicura difesa contro l'abbassamento portato dall'invasione naturalistica.

5. ***La concezione economica della conoscenza.*** — Questo carattere pratico o economico della conoscenza scientifica, che si è rilevato nella filosofia della contingenza, viene in particolar modo riconosciuto, e ampiamente svolto, nell'*empiriocriticismo* di Riccardo Avenarius, e da uomini che, come il Mach, lo Stallo, il Kirkhhoff, l'Hertz, il Pearson e altri, dalle ricerche puramente scientifiche sono giunti allo studio e alla considerazione del soggetto conoscente, dando origine a teorie che hanno per la dottrina della conoscenza, e per la scienza stessa, non poca importanza. Come già si è visto, questi scrittori rappresentano quella tendenza che abbiamo denominata “ *fenomenismo* „, che perviene

a sopprimere la differenza tra fenomeni fisici e fenomeni psichici, considerandola come uno sdoppiamento inutile e ingannevole; invece di due mondi fra loro distinti, uno interno e uno esterno, si ha, per una semplificazione giustificata da un'accurata analisi della coscienza e dell'esperienza, un mondo unico.

I limiti tra fenomeno fisico e fenomeno psichico non sono altro che *convenzioni*, che giovano all'uso pratico. In modo simile la materia, gli atomi e le molecole della fisica e della chimica si debbono considerare come simboli economici delle esperienze fisico-chimiche; il processo della scienza consiste in una semplificazione progressiva, nella *riduzione* d'una lunga serie d'esperienze ad una formula abbreviata, come si vede per es. nella legge di Newton, dove il complesso dei movimenti dei pianeti, e le loro svariate particolarità, si possono tutti dedurre mediante l'analisi matematica dalla legge di gravitazione. [1] Così l'ufficio essenziale della scienza è l'*economia del pensiero*, la trattazione economica dei fatti, che un altro fisico, il Kirkhhoff, indica anche come l'idea della " più semplice descrizione ". Secondo questo concetto la scienza consiste in un'*economia del pensiero*, come nel caso in cui un teorema di matematica riassume larghi ragionamenti e calcoli complicati, e dispensa dalla fatica di farli; e in un'*economia dell'esperienza*, come quando una legge fisica riassume numerose esperienze, e ci toglie la fatica di farne altre simili; in una parola, la scienza è *una descrizione abbreviata dei fenomeni*, e il suo compito si esaurisce nel *descrivere* perfettamente, e

(1) CORNELIUS, *Einleitung in die Philosophie*, pag. 38, già cit.

con la massima semplicità, i fenomeni. Un fatto diventa chiaro ai nostri occhi, quando possiamo riprodurlo mentalmentente mediante operazioni semplici e familiari; anche le grandi leggi universali della fisica appaiono soltanto *descrizioni*, e ogni bisogno pratico e intellettuale è soddisfatto, quando possiamo con le nostre idee imitare perfettamente i fatti che ci vengono offerti dai sensi; questa imitazione è la mira, lo scopo della fisica; gli atomi, le forze, le leggi, sono soltanto i mezzi, coi quali giungiamo a quell'imitazione; il loro valore sussiste solo in quanto ne sono i sussidî. [1] Così, ciò che noi chiamiamo " materia „ è una determinata, legittima connessione di sensazioni, che sono, in ultima analisi, gli *elementi* onde è costituito l'universo; la materia non si deve già considerare come un *quid* persistente in modo assoluto, rigido, sterile, inconoscibile, secondo l'opinione della vecchia generazione dei fisici; ciò che invece *persiste* è una *legge* stabile d'unione degli elementi, ossia delle sensazioni.

Anche le *leggi naturali* si debbono ridurre a persistenze di elementi tra loro connessi, ossia a descrizioni, cosicchè una differenza fondamentale tra una *descrizione* scientifico-naturale, ad esempio, d'uno sviluppo embrionale, e una *dimostrazione* fisica non ha ragion d'essere. Se noi infatti descriviamo il crescere d'una pianta, osserviamo circostanze così varie, così numerose e così mutabili caso per caso, che la nostra descrizione si deve limitare necessariamente alle linee più comuni, mentre, se si entra nelle più minute particolarità, la descri-

---

[1] MACH, *op. cit.*, pag. 263.

zione ha valore solo pei casi individuali. A proposito dei fenomeni fisici avviene lo stesso fatto; già per l'antica astronomia il movimento dei pianeti era un problema analogo a quello che sarebbe per un botanico dei nostri giorni lo sviluppo d'una pianta. La scoperta delle leggi di Keplero è dovuta a una fortunata e rozza semplificazione, giacchè, se noi consideriamo un pianeta, vediamo che quanto più individuale è il suo movimento, tanto meno segue le leggi di Keplero: ogni pianeta si muove in un modo suo particolare, e lo stesso pianeta in diversi tempi compie movimenti diversi. [1]

La scoperta di nuove leggi dipende da un processo di " adattamento „ delle rappresentazioni le une alle altre, e di ciascuna di esse con gli oggetti e coi fatti di cui esse sono rappresentazioni, e rende più perfetta la nostra attitudine a completare col pensiero ciò che l'esperienza diretta non rivela che in frammenti.

Che diviene allora il *principio di causa*? La matematica, per riconoscere le differenti relazioni fra le grandezze, ha formato il concetto di *funzione*; a è una funzione di b, significa questo: ad ogni mutazione della grandezza a è legata una mutazione di b; se si estende il concetto di funzione nel senso che non sieno in esso compresi solo i rapporti di qualità, allora si può dire: nell'universo si trovano soltanto *elementi* (sensazioni), tra i quali corrono " rapporti funzionali „; la scienza non ha altro ufficio che di descrivere tali elementi e i loro rapporti funzionali nel modo più semplice possibile e con la maggior possibile economia, sia dell'espe-

---

(1) Mach, *op. cit.*, pag. 389.

rienza, sia del pensiero. In tal guisa non si può più parlare nè di *sostanza*, nè di *cause*; ogni sostanza scompare in una serie di fatti, pei quali si può parlare solo di successione e di coesistenza regolari, non di collegamento causale. A questa legge dell'economia ubbidisce la costituzione del sapere volgare, e, in più vasto campo, il sapere scientifico; la filosofia la estende alla totalità dell'esperienza, e mira a comprendere, col minimo sforzo, tutta quanta la realtà.

Con l'eliminazione definitiva del concetto di sostanza, si chiude un lunghissimo periodo del pensiero umano e quello che è stato finora l'ufficio capitale della filosofia è compìto; la storia della filosofia, nel senso antico, è giunta al suo termine, giacchè essa è stata soprattutto storia del concetto di sostanza, della *metafisica*; incomincia ora un nuovo periodo del pensiero umano che si rivolgerà non più a indagare il *che*, ma il *come* della vita universale. (1)

Questa teoria del sapere si può dire la fase ultima e più conseguente del positivismo; in alcuni dei principî in questo affermati consentono anche altre direzioni del pensiero contemporaneo; così il positivismo italiano e il suo maggior rappresentante, Roberto Ardigò, afferma che le leggi naturali non sono altro che *schemi astratti*, i quali esprimono certi rapporti costanti tra i fenomeni; la legge e il fatto sono la stessa cosa; la legge astronomica della gravitazione dei corpi celesti, la legge fisica della luce, la legge fisiologica della circolazione del sangue, sono altrettanti fatti, niente altro che fatti. La gra-

(1) PETZOLD, *Das Weltproblem*, già cit., pag. 151.

vitazione è il fatto del movimento delle grandi masse di materia, isolate nell'immensità dello spazio; la rifrazione della luce è il fatto della deviazione del raggio luminoso, quando entra in mezzi diafani di densità diversa; la circolazione è il fatto del movimento del liquido, onde si mantiene la vita, per le arterie e le vene degli animali, in conseguenza delle contrazioni del cuore. E così dicasi di tutte le altre leggi. Non se ne trova nessuna, che sia altro se non un fatto. La legge si distingue dal fatto, non come cosa da cosa, ma solamente come la cosa considerata in ciò che ha di comune con le altre, vale a dire il generale e l'astratto, dalla cosa considerata in tutte le sue particolarità, ossia come individuale e concreta. Dati poi i fatti dello stesso genere, ciò in cui si rassomigliano è la loro legge: in una parola, la legge è la somiglianza dei fatti. (1)

Anche al principio dell' " economia del pensiero „ accenna più volte l'Ardigò, che vede in esso una delle cause del progresso scientifico, giacchè, grazie all'eredità del patrimonio ideale della scienza, quelli che vengono poscia suggestionati dall'ambiente morale in cui crescono, si trovano già subito nella mente formazioni mentali, che servono loro come un mezzo già approntato per procedere a costruzioni ulteriori, ossia a formazioni mentali più complicate e superiori; in ciò consiste il *lavoro abbreviato*, cioè un lavoro fatto direttamente per mezzo di segni, che indicano solo, senza bisogno che si rifacciano di nuovo, ad una ad una, moltis-

(1) Ardigò, *La psicologia come scienza positiva*, pag. 69 e seg. Mantova, 1882.

sime operazioni, ultimate le quali, soltanto è possibile il lavoro più elevato; così è possibile la scienza, la quale progredisce, perchè quelli che succedono, spendono la loro opera, partendo dalla scoperta dei precedenti, senza bisogno di rifare il lavoro lunghissimo e faticosissimo onde emersero.(1) Ma il principio dell'economia del pensiero ha nell'Ardigò un ufficio affatto secondario, è una conseguenza estrinseca della scoperta scientifica; mentre nella filosofia dell'*esperienza pura*, esso passa al primo piano, diviene un principio fondamentale, per cui la scienza non ha un ufficio *esplicativo*, ma semplicemente descrittivo; giacchè fuori del contenuto sensibile non vi è altro da conoscere, e il legame delle sensazioni è una descrizione e nulla più. Vi possono essere diverse specie di descrizioni, e tra queste è da preferirsi quella che abbraccia un maggior numero d'esperienze, cosicchè il principio dell'economia del pensiero domina la formazione non solo del sapere naturale, ma anche delle teorie scientifiche.(2) Domandare, per esempio, se la geometria euclidea è vera, e le geometrie non euclidee sono false, è una questione priva di senso, ed equivarrebbe a chiedere se il sistema metrico è vero e le antiche misure sono false: una geometria non può essere più vera d'un'altra, ma soltanto *più comoda*, e la geometria d'Euclide è la più comoda, perchè è la più semplice, e s'accorda con la proprietà dei solidi naturali. (3) In modo simile, non si può dire che vi sia una maniera di misurare il tempo *più vera* d'un'altra, ma soltanto che quella più gene-

---

(1) Ardigò, vol. VI delle *Opere*, già cit., pag. 332 e 361.
(2) Cornelius, *op. cit.*, pag. 54.
(3) H. Poincaré, *Science et hypothèse*, già cit., pag. 67.

ralmente adottata è *più comoda*; noi non possiamo dire di due orologi che l'uno vada bene e l'altro male, ma unicamente che trarremo maggior vantaggio tenendoci alle indicazioni del primo. (1)

Questa dottrina, che vuol comprendere la realtà col principio biologico del minimo sforzo, stabilisce, alla fine, che scopo della conoscenza è di offrire uno strumento atto a dominare la natura, a porre l'intelligenza al servizio della volontà, benchè si tenga lontana dalle conseguenze del contingentismo col quale s'accorda in alcuni punti. Si comprende anche come il carattere economico delle teorie scientifiche venga accolto dal *pragmatismo*, che ripone l'elemento essenziale d'un'idea nell'esperienza, e per distinguere la verità d'una proposizione, si riferisce alle conseguenze che ne derivano: se le conseguenze sono buone, cioè conformi a ciò che l'uomo si propone, si dice che l'asserzione è giustificata, e viceversa. Vero e falso sono quindi indicazioni di *valori* analoghi ai valori etici ed estetici, e la verità o la falsità d'un'asserzione dipende dalle sue applicazioni, sostituendo in tal modo alla ragione l'esperienza, al sapere l'azione. La nostra vita intellettuale è tutta penetrata d'interessi, tendenze, desiderî, emozioni, giudizî morali: gli intellettualisti non ne tengono conto alcuno in nome della " ragion pura ", i materialisti in nome d'un " puro meccanismo ", l'una e l'altro ugualmente immaginarî; tutti disconoscono, così, l'indole dello strumento di cui si servono, e sono, quindi, condannati inevitabilmente all'errore. Poichè il pragmatismo è " una

(1) H. Poincaré, *La mesure du temps*, " Revue de Metaphysique et de Morale ", 1898, gennaio, pag. 6.

collezione di metodi per aumentare la potenza dell'uomo, è la teoria che dà importanza alla pratica, il senso delle teorie consiste unicamente nelle conseguenze che ne aspettano quelli che le credono vere; le simpatie saranno per la ricerca del particolare, per lo sviluppo della previsione, per le teorie che servono ai fini più importanti della vita, per la concisione, per l'economia del pensiero „. (1)

6. ***Dalla teoria della conoscenza alla metafisica.*** — Dalle pagine che precedono segue che il problema capitale, dove tutte le fila convergono e si ricongiungono, è il seguente: che valore ha la nostra conoscenza? è questa un prodotto arbitrario dello spirito umano, oppure è sicura contro tutte le punte del dubbio e contro tutti gli assalti e le invasioni del sentimento? Certo la scienza non esaurisce tutte le energie della nostra mente; ma è pure fuori di dubbio che la determinazione del valore e dei limiti dell'attività scientifica influisce direttamente sopra le altre forme d'attività, la religiosa, la morale, l'estetica, ecc.; perciò la teoria della conoscenza viene con ragione considerata la disciplina fondamentale della filosofia, come quella che, se non abbraccia tutti i problemi, certo tutti li domina. Ora nella revisione critica dei principî fondamentali del conoscere, divenuta un'esigenza imprescindibile del pensiero moderno, si deve tenere per guida la ragione, e a questa assoggettare le altre potenze psichiche, cioè il sentimento e la volontà, oppure seguire l'opposta tendenza che, per diverse ragioni e scopi, abbassa il valore della co-

(1) PAPINI, *Introduzione al Pragmatismo*, in Leonardo. Febbraio 1907, pag. 26, 27, 28.

noscenza razionale, considerandola come un semplice strumento dell'azione? In questo secondo caso i principî della scienza non sarebbero che postulati, convenzioni utili nella pratica; le forme della conoscenza avrebbero il loro fondamento nella necessità dell'azione, e sarebbero applicabili all'oggetto soltanto per approssimazione; e poichè il sentimento o, meglio, la fede parla in noi più forte che la ragione, l'intuizione sola potrebbe penetrare nel cuore della realtà, e nel bisogno morale sarebbe da ricercarsi la legge e il criterio della verità. Questa tendenza si vale anche dei risultati del fenomenismo di Ernesto Mach e della sua scuola, che dichiara non poter la coscienza cogliere altro che il puro succedersi dei fenomeni, non una connessione causale, e la conoscenza formarsi secondo la legge del minimo sforzo o dell'economia del pensiero: qui sta il nocciolo fondamentale della questione e del dibattito odierno fra le varie teorie gnoseologiche, che si ricollegano facilmente a due fonti principali, all'Hume e al Kant; cosicchè alla fine il problema si riduce in questi termini: la via indicata dal filosofo inglese offre la possibilità di ricondurre ad una scienza oggettiva e sicura nei suoi fondamenti, oppure a questo scopo guida meglio la via indicata dall'autore della Critica della Ragion pura?

Si può dunque affermare l'inesistenza d'ogni forma di continuità e ridurre la vita cosciente ad una pura successione di fenomeni, di avvenimenti isolati, senza un legame interiore che li costringa all'unità? L'unità della coscienza non può spuntare dalla semplice somma dei processi coscienti che si succedono in noi, giacchè la consapevolezza che abbiamo del succedersi dei fatti psichici dovrebbe

naturalmente essere presente in tutti gli elementi della serie cosciente, e allora la successione pura e semplice non può più sussistere; nè d'altra parte il fenomenismo può logicamente negare che nello spirito vi sia un principio unificatore, dal momento che ammette la possibilità delle leggi e delle teorie scientifiche, le quali implicano per necessità un qualche legame tra più fenomeni, ossia tra processi coscienti. Questi ultimi possono collegarsi o per un miracolo inesplicabile, o perchè vi è qualche cosa che li unisce, giacchè ogni rapporto fra due o più fatti è pur sempre un processo cosciente che alla sua volta è legato con altri fatti coscienti. Inoltre, se la legge concepita come un rapporto costante e necessario fra due fenomeni, fra causa ed effetto, considerata come due momenti o due aspetti d'un solo e medesimo processo, come due manifestazioni d'un'identità fondamentale, si potesse invece ridurre all'abitudine prodotta in noi dalla successione costante, come si potrebbe distinguere una successione causale da una successione accidentale, e spiegare come si colga il nesso causale tra due fatti che per la prima volta si presentano allo spirito? Non v'è perciò da meravigliarsi se fra gli stessi teorici del fenomenismo si senta la necessità di appoggiarsi alla fine sopra il principio fondamentale della filosofia critica. [1]

Il principio della comodità scientifica presenta non minori difficoltà: se vi è nella mente nostra un bisogno imperioso di precisare, di chiarire, di distinguere e di classificare, e ammesso che, in determinate circostanze, a questo bisogno si soddi-

---

[1] CORNELIUS, *op. cit.*, pag. 334-6.

sfaccia seguendo le necessità impellenti della vita; come si può negare che l'intelligenza siasi sciolta a poco a poco dai legami che l'avvincevano alle funzioni biologiche, e abbia sviluppato gradatamente virtualità proprie e un proprio campo d'azione? non ha forse la stessa psicologia sperimentale posto in chiaro il fatto che la curiosità intellettuale, già sin nelle sue manifestazioni inferiori, riveste forme spiccate di disinteresse? Pur ammesso che la conoscenza sia legata a un istinto vitale, e sprofondi le sue radici nel terreno biologico, si è alla fine trasformata così da divenire una cosa del tutto nuova, salvo che non si voglia dire che le radici sono tutta la pianta, e scambiare un aspetto, un elemento della realtà, per tutta la realtà, facendo così d'un'ipotesi biologica, come è appunto il principio dell'economia del pensiero, la chiave di volta d'un edificio gnoseologico, il criterio generale di tutta l'attività cosciente; mentre tale ipotesi, come ipotesi biologica, è soggetta pur essa all'esame del giudizio logico.

Se la scienza mira, come vuole il Mach, all'economia del pensiero, a fare una raccolta sobria e maneggevole delle nostre cognizioni, a offrire una descrizione condensata dei fenomeni, ossia a dar loro una forma sistematica, come si spiega che le grandi scoperte sono quasi tutte il risultato di esperienze suggerite dalle grandi teorie scientifiche; che, per esempio, le scoperte dell'ottica dipesero dalla rivalità di due note teorie, quella dell'emissione e quella dell'ondulazione? E se l'ideale del sapere è l'utile e non il vero, se è l'azione e non la conoscenza per sè stessa, che significa agire se non superare ostacoli, che bisogna pur conoscere in precedenza, salvo che si preferisca l'azione cieca e inconsulta all'azione

cosciente e illuminata? Infine, se le necessità dell'azione determinano la forma della scienza, se l'intelligenza umana, ossia la scienza umana si costituisce al contatto delle cose, come vuole il Bergson, bisogna supporre che le somiglianze e le differenze preesistano all'azione e si trovino nelle cose stesse, e che in queste risieda il principio attivo d'unità che si riflette poi nella coscienza; con che si ricadrebbe nel vecchio positivismo e si verrebbe a contraddire al principio essenziale della filosofia della contingenza.

Assai minori difficoltà s'incontrano seguendo la via indicata dal Kant, ponendo il fondamento della necessità e dell'universalità delle cognizioni nell'attività sintetica e originaria della coscienza, per cui lo spirito diviene il legislatore della natura, impone a questa le sue leggi, non le riceve; diviene il centro della vita universale, il punto donde s'irradia la luce che tutto rischiara; ogni atto di coscienza, a cominciar dalla sensazione, è un atto di sintesi, per cui una molteplicità è ridotta ad unità. La ricerca psicologica dell'origine dell'esperienza, la cui utilità non si può mettere in dubbio, non infirma la scoperta kantiana; l'esperienza, si dice, deve studiarsi nella sua genesi anteriore alla coscienza dell'uomo adulto e dell'uomo incivilito; si debbono rintracciare le sue prime formazioni nella storia più recondita della psiche individuale e nella storia più remota della cultura umana; su questa via non si trova l'*a priori*, neanche nella legge di causalità, ove si consideri il modo, onde essa è concepita dalla coscienza naturale, e il suo tardo apparire nella storia della filosofia. (1) Pur tralasciando il fatto

(1) ANGIULLI, *op. cit.*, pag. 115.

che la genesi psicologica dell'esperienza nulla ci dice intorno al valore e all'oggettività dell'esperienza stessa, non si deve confondere l'*a priori* kantiano con le idee innate dei filosofi prekantiani, la spiegazione logica con la spiegazione psicologica; e in questo errore cade anche l'Ardigò, quando, riconoscendo nelle idealità dell'io un vero fondamentale, dovuto al genio di E. Kant, aggiunge poi che il difetto della dottrina sta in ciò, che egli ritenne che le idealità sieno *a priori*, e quindi ammesse senza la ragione del loro esserci, come un fatto naturale a sè, e disgiunto dal complesso universale delle cose e delle causalità loro; mentre sono formazioni naturali, *a posteriori*, hanno le loro condizioni e cause nell'organismo del cervello, nelle sue proprietà fisiologiche e nei rapporti fra l'organismo e la natura. [1] Ma originario o *a priori*, in senso teoretico, non è ciò che vien primo in ordine di tempo, ma ciò che è condizione dell'esperienza stessa, ciò che ha il suo fondamento nella natura più intima della coscienza. Quando si afferma che " l'esperienza non è una pura registrazione, ma una selezione di fatti fin dal primo momento ", [2] si può chiedere donde venga questa potenza di scelta, questa disposizione che antecede l'esperienza, la condiziona, e la rende possibile. Il merito di E. Kant sta appunto nell'aver dimostrato che l'attività unificatrice dello spirito, con la quale il contenuto sensibile viene ordinato logicamente, è una funzione della coscienza, è una sintesi che il pensiero costruisce per virtù propria, non una regola impostaci dall'esterno. La separazione della forma dalla materia della cono-

---

[1] Ardigò, vol. VI delle *Opere*, già cit., pag. 310 e 311.
[2] Angiulli, *op. cit.*, pag. 190.

scenza, come è fatta dal Kant, sembra troppo recisa, quasichè la prima sia qualche cosa di assolutamente distinto, che s'applichi alle cose per conoscerle, e comprenderle; perciò tanto il fenomenismo del Mach, quanto la filosofia dell'immanenza, hanno giustamente posto in rilievo il fatto dell'inscindibilità del soggetto pensante dall'oggetto conosciuto; ma il principio kantiano resiste ad ogni critica, e apre la via a giudicare del concetto fondamentale di ogni metafisica, cosciente o incoscia, poetica o critica, ossia della tendenza incoercibile all'unità che si ritrova dovunque e in ogni tempo nella ragione umana, la quale non s'appaga mai della cognizione singola e isolata, ma vuol giungere ad una visione complessiva dell'universo. La teoria della conoscenza opera qui un'azione continua di esame e di controllo. In conclusione il pensiero moderno è dominato, nel suo svolgimento storico, da due tendenze, che, spesso in contrasto fra loro, si sviluppano seguendo due linee parallele: l'una *idealistica*, mira soprattutto a rendere lo spirito indipendente dalla natura, a porne in luce le virtù e le energie essenziali, a comprendere e a spiegare l'universo, partendo dal soggetto; l'altra *empirica*, riesce per gran parte a un risultato opposto, giacchè si sforza costantemente di mostrare che il sapere umano sorge a poco a poco dalle impressioni che dall'esterno ci giungono per la via dei sensi, e che vengono poscia ordinate ed elaborate dalla nostra mente. Queste due tendenze vedremo riapparire colorite e mescolate in varia maniera nelle dottrine metafisiche.

CAPITOLO QUINTO

—

I problemi della metafisica.

a) **Problemi generali.**

1. Concetto generale della metafisica — 2. Dualismo, monismo, evoluzione — 3. Il dualismo — 4. Il materialismo — 5. Lo spiritualismo — 6. Il monismo idealistico — 7. Il monismo del divenire.

1. ***Concetto generale della metafisica.*** — Il nome di *metafisica* è sorto in maniera affatto accidentale, dopo che le dottrine che esso significava avevano preso uno sviluppo considerevole, ed era già apparso quegli che viene considerato come il più grande metafisico, Platone. Andronico di Rodi, che è quasi un contemporaneo di Cicerone, nell'ordinare gli scritti di *Aristotile*, collocò le ricerche intorno alla " filosofia prima „ (πρώτη φίλοσοφία), dopo le ricerche intorno alla " filosofia naturale „ (τὰ φυσικά); quindi la " filosofia prima „, che ha per oggetto la realtà ultima e l'essenza immutabile delle cose, cui tutte le scienze sono subordinate, fu denominata τὰ μετὰ τὰ φυσικά, ossia " le cose che vengon dopo quelle fisiche „, frase che venne tradotta in latino con la parola *metaphysica*, adoperato dapprima al plurale, giacchè la forma singolare è scolastica, ed è derivata dalla versione latina di Averroè (1126-1198). Questa prima significazione,

venuta dall'ordinamento casuale delle opere aristoteliche, fu più tardi seguita da una seconda, in cui il contenuto della metafisica era pensato come qualche cosa che sta al disopra delle nozioni naturali; così per S. Tommaso *metaphysica* equivale a " *transphysica* ", per indicare ciò che è al di là d'ogni possibile esperienza. Un tal valore generale viene mantenuto anche nell'epoca nostra, per quanto sieno varî e discordanti i modi d'intendere il metodo e il contenuto della dottrina.

I problemi studiati nella teoria della conoscenza, sono strettamente collegati coi problemi della metafisica, ossia con quei problemi che mirano a indagare l'intima essenza della realtà universale, considerata nel suo complesso; anzi, la critica del potere conoscitivo si considera generalmente come la dottrina filosofica fondamentale, in quanto che essa ha da esaminare, come s'è visto, se al disopra della sfera dell'esperienza e delle scienze positive siano ancora possibili cognizioni teoretiche, e considera, ponendoli in relazione con la realtà, i principî fondamentali della metafisica, lasciando a questa l'ufficio di stabilire se la soluzione proposta riesca a superare le difficoltà e a risolvere le questioni che la realtà stessa presenta. Il problema metafisico più generale e comprensivo è quello che riguarda la natura della realtà esistente, la quale vien pure studiata dalle scienze speciali; però, mentre le singole scienze, come la zoologia, la fisica, la chimica, la fisiologia ecc. considerano ciascuna una parte sola dei fenomeni dell'universo, si volgono a indagare un solo e determinato territorio della realtà, la filosofia, invece, mira a darci *una conoscenza del mondo nella sua unità*, sia che riesca a

raggiungere tale scopo raccogliendo o interpetrando i risultati delle scienze particolari, per costruire con essi una *visione generale* dell'universo; sia che a questa voglia giungere per via *speculativa* e logica; donde una *metafisica critica* e una *metafisica dialettica*, che dopo il tramonto della *metafisica poetica* legata al mito e alle leggende cosmologiche, si ritrovano lungo tutto il corso storico del pensiero filosofico.

Secondo i propugnatori d'una *metafisica critica*, se si paragona l'universo ad un prisma composto d'innumerevoli facce, si potrà dire che ogni scienza studia una sola di queste facce, mentre la filosofia ha per fine di presentare alla mente umana la conoscenza completa del prisma, o, in altre parole, di fondare la *sintesi unica* del mondo sulle *sintesi parziali* raggiunte dalle diverse scienze. In tal modo, come queste sono uscite successivamente dalla filosofia, che tutte le comprendeva entro il suo seno, accennano ora a ritornarvi, non già nel senso che la filosofia debba considerarsi come il fondamento delle scienze particolari, ma piuttosto nel senso che si mantenga in continuo contatto con esse, appoggiandosi saldamente sopra l'esperienza, e si presenti come la scienza generale, che, secondo l'espressione del Wundt, tende a riunire, in un sistema libero da contraddizioni, le conoscenze generali ottenute per mezzo delle indagini speciali. La metafisica, pel psicologo di Lipsia, mira ad ottenere una concezione generale dell'universo, che colleghi strettamente fra di loro le diverse parti del sapere particolare, fondandosi sopra l'intiera coscienza filosofica d'un'epoca, o sopra il contenuto più importante di essa. Di qui deriva che la me-

tafisica non è già un sistema immutabile o svoltentesi in unica direzione, ma partecipa delle sorti del pensiero scientifico, ne rispecchia le svariate correnti, e riflette, nei diversi e opposti sistemi, lo spirito generale d'un'epoca, dove non una sola, ma più tendenze s'incrociano e si combattono, non di rado, senza tregua. (1)

Per la *metafisica dialettica* la filosofia ha lo stesso contenuto delle altre scienze, ma la trattazione e il metodo che mette in opera sono diversi. Tutta quanta la realtà può essere oggetto d'una doppia elaborazione, *filosofica* e *scientifica*, *speculativa* ed *empirica*; per esempio, se si considerano due grandi campi della conoscenza umana, *la natura* e *la storia*, si hanno, l'una accanto all'altra, la scienza naturale e la filosofia naturale, una scienza della storia e una filosofia della storia; ufficio della scienza è di acquistar notizie dei fatti mediante l'esperienza metodica; ufficio della filosofia, invece, di cogliere, mediante uno speciale procedimento l'essenza propria e l'intimo legame delle cose. L'indagine filosofica, spinta dalla necessità di superare il dualismo di interno e di esterno, di spirito e di materia, di anima e di corpo ecc., deve abbracciare tutto intero il contenuto del sapere umano, sollevandolo dal terreno umile dell'esperienza, nell'aria limpida del pensiero puro, e togliendo, mediante l'elaborazione mentale, quelle contraddizioni che sono inevitabili nel sapere empirico. Il fine più alto è appunto quello di risolvere, nell'unità, tutti i dualismi, le scissioni, e di presentare la realtà unificata, dove l'identità

(1) WUNDT, *Metaphysik*, nel vol. *Systematische Philosophie*, già cit., pag. 106.

degli opposti è il risultato necessario d'un processo razionale. La realtà universale è sviluppo, evoluzione, e lo stimolo allo svolgimento è nella contraddizione, nell'opposto, senza di che non è possibile nè il moto, nè la vita; quindi la realtà diviene comprensibile solo mediante lo svolgimento dei concetti, delle idee. Allora le conoscenze naturali, per la loro origine convenzionale, pratica, economica, appaiono non come vere conoscenze, ma come conoscenze impure, improprie, erronee, irrazionali, sebbene del tutto razionali come fatti pratici; le conoscenze naturali sono etichette o cartellini indicativi, sono *pseudo-concetti*, recisamente distinti dai concetti veri e proprî, dai concetti puri, dagli universali filosofici. [1]

Anche pei problemi metafisici, come per quelli che riguardano la teoria della conoscenza, ha non lieve importanza *la relazione fra il soggetto e l'oggetto*, fra lo spirito e la natura; giacchè, secondo il predominio che si concede all'uno o all'altra, si hanno concezioni diverse della vita e della realtà esistente. In tale questione fondamentale, cioè se per ottenere un'idea sintetica del mondo si debba partire dalle energie intime dello spirito, oppure dalle impressioni che la natura esterna esercita sopra di noi, sta il centro donde si irradia la luce che rischiara gli altri problemi; anche qui, adunque, troviamo di fronte le due grandi correnti che abbiamo già rilevato nel pensiero contemporaneo, l'*idealismo* e il *naturalismo*. È bensì vero che il naturalismo, nelle sue molteplici tendenze, nega recisamente che

---

[1] Croce, *Lineamenti d'una logica come scienza del concetto puro*, pag. 62 e 68. Napoli, Giannini, 1905.

al disopra della pura esperienza naturale possa esistere un'altra specie di conoscenza, come già abbiamo notato; ma, in realtà, noi possiamo osservare che nella filosofia contemporanea, accanto ad una metafisica idealistica, vi è una metafisica naturalistica fatta con coscienza più o meno chiara dello scopo. Anche in questo fatto si rileva una delle tendenze invincibili dello spirito umano, che mira ad unificare, a stringere i legami tra i fenomeni che osserva, ossia ad elevarsi al disopra della pura e semplice osservazione sperimentale; in questa non sono date nè le relazioni, nè le leggi secondo cui avvengonoi fenomeni. Tutte le leggi naturali, dice il chimico Guglielmo Ostwald, esigono che si oltrepassi il confine dell'esperienza, e ciò avviene tanto per le leggi più complesse, quanto per quelle più semplici. (1)

2. ***Dualismo, monismo, evoluzione.*** — I tre grandi metafisici della filosofia moderna, anteriori al Kant, ossia *Cartesio*, *Spinoza* e *Leibnitz*, hanno stabilito tre principî fondamentali, che tutta pervadono la scienza e la filosofia contemporanea. Nessuno ha illustrato con maggior chiarezza di Renato Cartesio il *dualismo cosmico*: nella natura delle cose domina un contrasto universale, che li divide in due grandi classi, in esseri privi di coscienza e in esseri forniti di coscienza, ossia in *corpi* e *spiriti*. Benedetto Spinoza ha messo in chiara luce l'unità dell'universo, il *monismo*: nella natura delle cose si rileva dovunque una concatenazione, che lega l'una all'altra tutte le cose. Guglielmo Leibnitz ha posto salde basi al principio dell'*evoluzione cosmica*,

---

(1) W. Ostwald, *Naturphilosophie*, nel vol. *Systematische Philosophie*, già cit., pag. 144.

che egli denomina anche *armonia universale*, e ha carattere anti-dualistico e anti-monistico: nella natura delle cose signoreggiano i due principî surriferiti, *il contrasto* e *la concatenazione*, ma signoreggiano insieme, giacchè l'ordine dell'universo è costituito da una serie di gradi, che dai più bassi sale attraverso a un incessante progresso verso i gradi più elevati, dalle forme corporee verso le forme *spirituali*. (1) L'idea d'evoluzione riempie e penetra tutta la filosofia kantiana; un secolo prima di Carlo Darwin, l'autore della " Critica della ragion pura „ ha espresso il pensiero che noi abbiamo bensì una descrizione, ma non una storia della natura, e che è proprio della " vera filosofia seguire tutti i varii aspetti d'una cosa per tutte le epoche „. (2)

Il dualismo, il monismo, l'evoluzione, designano i problemi fondamentali e più generali della metafisica, coi quali si vuol penetrare nell'essenza intima della realtà universa, e stabilirne il principio dominante. Le parole *dualismo* e *monismo* sorsero in tempi recenti; lo scrittore inglese Thomas Hyde adoperò pel primo la parola *dualismo* nella sua " Historia religionis veterum Persarum „, per indicare un sistema religioso, nel quale un principio buono sta a lato ad un principio cattivo come coeterno; in questo senso la parola fu usata ed estesa da Pietro Bayle (1647-1706) nell'articolo " Zoroastro „ del suo Dictionnaire historique et critique, e da Guglielmo Leibnitz nella Teodicea (II, 144, 199). Come opposto a " monismo „ l'adoperò dapprima Cristiano Wolf (1679-1754), che volse tosto le due

(1) KUNO FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, vol. I, pag. 221, già cit.

(2) K. FISCHER, *op. cit.*, pag. 22.

parole a indicare la relazione tra il corpo e lo spirito. Egli foggiò l'espressione *monisti*, per applicarla a quelli che ammettono un'unica forma della realtà, sia questa il corpo, sia lo spirito, ossia ai *materialisti* e agli *idealisti*; chiamò invece *dualisti* quelli che considerano il corpo e lo spirito come sostanze indipendenti l'una dall'altra. Ambedue furono usati come termini scolastici fino al secolo XIX, nel quale soprattutto le espressioni monismo e monisti furono messe in circolazione, dapprima dai discepoli dell'Hegel, per indicare la loro speciale forma di pensiero, e più tardi dalla scuola evoluzionistica, specialmente dall'Häckel. In senso più ampio, il *monismo* indica il sistema che considera il corpo e l'anima, la natura e lo spirito, come subordinati a un terzo principio superiore e quasi inseriti in esso; qui *monismo* e *spinosismo* vengono spesso considerati come equivalenti. Infine, dopo una breve interruzione, la parola *monismo* divenne comune soprattutto per opera dell'Häckel e dello Schleicher. [1]

Le parole *evolutio* - *involutio*, ed *explicatio* - *complicatio* o *implicatio* si trovano già nei classici latini, ma adoperati solo in un significato metodo-logico, non mai applicati al divenire reale dell'universo; così Cicerone dice (Top. 9): " tum definitio adhibetur quae quasi involutum evolvit id de quo quaeriutr; „ e così continua durante il Medio evo; in Tommaso d'Aquino compaiono *explicitus* e *implicitus*, sempre però in quel significato formale. Coi tempi moderni tali espressioni s'adoperano più frequentemente: *evolutio* e *involutio* sono usate dal

---

[1] EUCKEN, *Beiträge Zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, 2ª ed., pag. 149. Lipsia, Dürr, 1906.

Leibnitz, con predilezione, insieme con le parole " développement „ e " enveloppement „. [1] Nel secolo XIX la parola " evoluzione „ ha assunto un significato più preciso, benchè il significato filosofico si confonda non di rado con altri significati, ed esso stesso si presenti sotto varie forme che distingueremo a suo tempo. Spesso si confonde *evoluzione naturalistica* con *trasformismo*; il trasformismo si può dire una provincia dell'evoluzionismo, e serve a designare lo svilupparsi graduale delle forme animali, mentre l'evoluzione si applica a tutti indistintamente i fenomeni dell'universo, dai corpi inorganici all'uomo e alla società umana. Appunto in questa seconda forma essa assume carattere filosofico, mentre il trasformismo ha soprattutto un carattere biologico, per quanto non si debba trascurare la ripercussione che tale dottrina ha fatto sentire sugli altri campi del sapere, non esclusa la filosofia.

3. ***Il dualismo.*** — Come la mente umana nel primo gradino della conoscenza non va al di là d'un *realismo ingenuo*, e nel mondo che cade sotto i sensi scorge la realtà assoluta, non facendo distinzione alcuna fra la percezione e il suo oggetto, così, quando essa si pone, in forma più o meno cosciente, il problema riguardante la natura della realtà, parte da un *dualismo ingenuo*, tutto fondato sulla percezione diretta, indistinta, non ancora soggetta alla critica e alla riflessione. Secondo questa concezione rozza e primitiva, la realtà esistente appare composta di due sostanze, una *materiale*, ossia il mondo dei corpi, e l'altra *spirituale*, l'anima; l'una priva di

---

(1) EUCKEN, *Die Geistige Strömungen*, già cit., pag. 186.

vita, l'altra vivente; la prima rimane immobile, finchè un urto esterno non la pone in movimento, la seconda si move per impulso spontaneo e in vista d'un fine. La causa essenziale di questa differenza sta in ciò, che nei corpi viventi vi è qualche cosa che vuole e produce il movimento, che conosce e sente, cioè l'*anima*; che questa sia un essere sostanziale, indipendente, se ne ha una prova decisiva nella morte, per la quale il corpo vivente perde tutte le qualità che lo distinguono dai corpi bruti; il che significa che l'anima ha lasciato il corpo, e, secondo la credenza concorde di tutti i popoli, sopravvive alla morte; essa può ancora riapparire ed esercitare un'azione più o meno grande. L'anima è qui concepita non già come puro spirito, come assolutamente immateriale, ma come una sostanza, un essere etereo, in opposizione al corpo, che viene, invece, giudicato un essere più grossolano e più pesante.

Il *dualismo filosofico* tende appunto a liberare a poco a poco il concetto di anima dai caratteri fisici e materiali che gli vengono attribuiti; bisogna giungere fino a *Platone*, per trovare un'idea puramente spirituale dell'anima; in fatti, nel dialogo intitolato il *Fedone* (cap. LXIIII), egli fa dire a Socrate: " Io non posso, o amici, persuadere Critone, che Socrate è colui che parla presentemente con voi e che dispone tutte le parti del suo discorso; egli pensa sempre che io sia colui che va a morte e mi chiede quindi come dovrò essere seppellito ". L'anima è concepita come qualche cosa di particolare e di indipendente dal corpo; anzi, essa può con l'esercizio continuo e rigoroso sciogliersi dai legami che l'avvincono al corpo, considerato inferiore all'anima. Platone apre, così, la via a quel dualismo tra spi-

rito e materia, che giudica l'esistenza sensibile come una perturbazione o un abbassamento d'un'esistenza superiore, puramente spirituale; i germi fecondi del *misticismo* si ritrovano in lui, che scrive nel *Fedone* (cap. XI): " Finchè noi abbiamo il corpo, e l'anima nostra è commista con un siffatto malanno, non c'è verso che si venga mai in adeguato possesso di quello che desideriamo, che è, affermiamo, il vero. Infatti il corpo ci dà infinite brighe per il necessario nutrimento; se ci piombano addosso dei malanni, questi c'impediscono d'andare a caccia di quello che è; e d'amori esso ci riempie, e di desideri e di paure e d'immagini d'ogni forma e di molte inezie, sicchè, per sua colpa, non ci riesce neanche d'intendere nulla e più nulla giammai. Anche negli intervalli che ci dà alquanto di pace, e ci s'è risolti a meditar qualcosa, ecco che nel bel mezzo della meditazione ci si caccia in mezzo a casaccio, e ci cagiona tumulto e turbamento, e ci sbalordisce per modo, che non si può per causa sua scorgere il vero; sicchè in realtà ci si è chiarito, che se dobbiamo mai sapere alcuna cosa puramente, ci si deve liberare da esso, e con sola per sè l'anima contemplare soli per sè gli oggetti ".

Il dualismo appare in forma ben definita in *Aristotile*, che considera l'anima come il principio informante del corpo; l'anima non è l'ombra del corpo, non la forma esterna, ma la forma interna funzionale, il principio vitale agente e informante: tutto ciò che distingue un organismo vivente da un corpo privo di vita, consiste nell'attività dell'anima: sviluppo, moto spontaneo, sentire, desiderare, pensare, ecc. La materia offre solo la possibilità della vita, come il marmo offre la possibilità della statua;

solamente l'anima trae dalla materia organica un corpo vivente; la *forma* è quindi il principio essenziale, la *materia* il principio secondario. La dottrina aristotelica, che s'accordava coi dogmi della religione cristiana, dominò, con lievi modificazioni, per tutto il Medio Evo.

Nella filosofia moderna il rappresentante tipico del dualismo è *Renato Cartesio*, pel quale il *corpo* e lo *spirito* sono due forme assolutamente diverse della realtà esistente; attributo essenziale e costituitivo del corpo è l'*estensione*: dello spirito il *pensiero*: *substantia extensa sive corpus, substantia finita cogitans sive mens*; *la sostanza*, alla sua volta, è ciò che esiste di per sè: *res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.*

La principale distinzione che io vedo fra tutte le cose create, dice Cartesio, è che le une sono intellettuali, cioè sono sostanze intelligenti, o proprietà che appartengono a queste sostanze; le altre sono corporee, o proprietà appartenenti ai corpi; così l'intelletto, la volontà e tutti i modi di conoscere e di volere appartengono alla sostanza che pensa; la grandezza, l'estensione, la figura, il movimento ecc., si riferiscono ai corpi. Però l'essenza della sostanza corporea è l'estensione, mentre l'essenza dell'anima è il pensiero. [1]

E ognuno di questi due mondi ha le sue proprietà inalienabili, forma un tutto da sè, ben distinto e indipendente; l'uno oppone all'altro un muro di bronzo, che rende impossibile qualsiasi reciproca invasione; la natura è spogliata di tutti gli elementi spirituali che prima le venivano attri-

---

(1) Descartes, *Principes de philosophie*, già cit., pag. 34 e 38.

buiti, forze interiori, qualità occulte, e persino delle qualità sensibili che la rendevano bella all'occhio dell'uomo, come colori, suoni ecc., dimostrate prodotti soggettivi; lo spirito alla sua volta è liberato da tutte le mescolanze materiali, purificato da tutti gli elementi naturalistici che in sè conteneva. " V'è una gran differenza tra spirito e corpo; questo è per sua natura divisibile, quello è indivisibile: quando considero me stesso come essere pensante, non posso distinguere in me parte alcuna, ma concepisco che sono una cosa assolutamente vera; la facoltà di sentire, di volere, di concepire, non sono parti dello spirito, giacchè tutto lo spirito vuole, sente, concepisce; l'opposto è nelle cose corporee „. [1]

Come queste due sostanze eterogenee possano essere in relazione, Cartesio non ha spiegato. Una spiegazione fu messa innanzi dall'*occasionalismo*, o dottrina delle cause occasionali, sostenuta soprattutto da Arnoldo Geulinx (1623-1669) e da Nicola Malebranche (1638-1715), che nega esservi tra lo spirito e il corpo un'influenza reciproca o un rapporto qualsiasi; gli esseri finiti non sono altro che *occasioni* o strumenti dell'attività divina: chi ha impresso il movimento alla materia e le ha dato le leggi, ha pure formato la mia volontà e l'ha collegata col corpo materiale, in modo che, quando succede un movimento nello spirito, ne avvenga uno corrispondente nel corpo, come è di due orologi che camminano alla pari e suonano nello stesso tempo, non perchè l'uno agisca sull'altro, ma perchè vengono dallo stesso fabbricante.

---

[1] DESCARTES, *Le méditations*, già cit., pag. 139.

Dopo questo tempo, il dualismo non ha più trovato sostenitori importanti, che aggiungessero nuovi argomenti in suo favore; esso conserva ancora un certo valore nella coscienza popolare e nella scienza, specialmente se si considera come *metodo* di ricerca empirico, per cui la realtà naturale viene divisa in due grandi parti, il mondo esterno e il mondo interno, la natura e lo spirito, donde le scienze naturali e le scienze dello spirito.

Non bisogna però disconoscere i vantaggi che la distinzione dualistica, cui il Cartesio ha dato un così vigoroso impulso, ha prodotto e ancora produce. Quello più degno di nota consiste nel fatto che *lo spirito e la natura*, resi indipendenti l'uno dall'altro, hanno potuto, dopo quel tempo, avere un'elaborazione fondata su proprî principî e metodi, e dar origine ad una fisica esatta e ad una psicologia non solo descrittiva, ma anche esplicativa. Si può anzi dire che una più esatta comprensione del mondo spirituale ha dato maggior forza e più chiara coscienza a quell'espansione verso l'unità, che sembra un carattere speciale della mente umana, appena che si elevi al disopra delle rozze concezioni primitive. Perciò il dualismo viene considerato come una dottrina di transizione, quasi come un pungolo necessario verso *le soluzioni monistiche*, predominanti nella filosofia contemporanea, benchè le condizioni del conoscere sembrino, almeno in apparenza, a queste contrarie. Infatti, il mondo si apre alla nostra conoscenza per due vie: dall'esterno, mediante la sensazione; dall'interno, mediante l'attività indipendente del pensiero; ossia come un insieme di impressioni sensibili e come un insieme di idee che non traggono origine dai sensi.

A favorire questo contrasto contribuisce non poco anche la scienza, la quale, per crearsi un più sicuro dominio, e per tracciare a questo confini ben determinati, mira a togliere alla natura ogni elemento spirituale, e a spiegarne la vita, ricorrendo alle sole forze meccaniche, mentre nello stesso tempo lo spirito tende a crearsi un proprio regno, innalzandosi sopra la semplice natura. Vediamo così che ciò che è materiale o corporeo divien sempre meno spirituale, e, alla sua volta, ciò che è spirituale va perdendo sempre più i caratteri sensibili. Questo fatto avrebbe dovuto favorire l'opposizione dualistica, mentre in realtà prendono forza le tendenze verso la sintesi, dove possano dileguare i contrasti spuntati dall'analisi, assumendo come principio fondamentale o la *materia*, o lo *spirito*, o considerando ciò che è corporeo e spirituale come due aspetti, due manifestazioni d'una realtà più profonda, donde la triplice corrente del *materialismo*, dello *spiritualismo* e del *monismo* propriamente detto.

Però bisogna notare, come osserva il Tocco, [1] che nella storia della filosofia si possono dare, e si sono date, due specie di monismo, il monismo dell'*essere* e il monismo della *qualità*. Il primo non ammette altro se non un essere solo, e considera la molteplicità come un'illusione, o per lo meno come accidente fuggevole dell'unica sostanza; il secondo sostituisce all'Essere unico una pluralità originaria di esseri, aventi tutti la stessa natura, *materiale* secondo gli uni, *spirituale* secondo gli altri.

---

(1) FELICE TOCCO, *Le opere latine di G. Bruno*, pag. 359. Firenze, Le Monnier, 1889.

Queste due specie di monismo non si debbono confondere, se non si vuole arruffare tutta la storia della filosofia, perchè lo stesso sistema filosofico, se rispetto al concetto dell'essere si può dire monistico, non sarà tale rispetto al concetto della qualità, e viceversa. Così, per es., lo Spinoza, benchè propugni il monismo dell'essere, pure è dualista rispetto alla qualità, tenendo i due attributi della sostanza, pensiero ed estensione, per irriducibili (come vedremo fra poco), cosicchè nè l'uno nasca dall'altro, nè viceversa. Tutto all'opposto, il Leibnitz è pluralista, e contro la sostanza dello Spinoza, ammette un'infinità di sostanze primitive o monadi; ma rispetto alla qualità è più monista dello Spinoza, perchè egli, come prima di lui il Bruno, non fa distinzione fra pensiero ed estensione, e crede il primo originario, e la seconda derivata dal primo.

4. ***Il materialismo.*** — Il materialismo è antichissimo, e si può dire che sia sorto con la filosofia. La credenza ingenua dell'uomo, che non si è ancora dedicato alla speculazione filosofica, non tende al materialismo, come spesso erroneamente si afferma; la concezione delle cose che domina naturalmente nei periodi più antichi della civiltà, non si eleva al disopra delle contraddizioni del dualismo e delle forme fantastiche della personificazione. I primi tentativi che sono stati fatti per liberarci da queste contraddizioni, per avere una conoscenza sistematica del mondo e sfuggire alle illusioni ordinarie dei sensi, conducono direttamente nel campo della filosofia; e fra questi primi tentativi il *materialismo* ha già un posto. (1) Quindi la nota frase

---

(1) F. A. LANGE, *Histoire du matérialisme,* vol. I, pag. 2. Paris, Reinwald, 1867.

del Lange: " il materialismo è antico quanto la filosofia " è diretta non solo contro quelli che, disprezzando il materialismo, vedono in esso la negazione del pensiero filosofico e gli contrastano qualsiasi valore scientifico, ma anche contro i materialisti che, alla loro volta, avendo a disdegno ogni forma di filosofia, pensano che il sistema del mondo che essi difendono sia, non il risultato della speculazione filosofica, ma piuttosto il frutto dell'esperienza, del senso comune e dell'osservazione naturale. (1)

Nella storia del pensiero il *materialismo* si presenta sotto diversi aspetti: nella forma che è stata detta *attributiva* lo spirito è considerato come una qualità, un *attributo* della materia; nella forma detta *causale* lo spirito è un effetto della materia; mentre nella forma *equativa* i fenomeni psichici sono nella loro essenza pensati come materiali. Inoltre il materialismo può esser concepito non solo come un sistema metafisico, ma anche come *principio regolativo*, quando indica semplicemente il precetto di condurre le ricerche, come se l'elemento materiale fosse la sola qualità dell'essere, e dovesse quindi servire a chiarire determinati fatti. (2)

Il *problema della materia* preoccupa soprattutto le prime scuole filosofiche della Grecia. Vi sono tante materie diverse, quante tenderebbero a farci credere le differenze sensibili delle cose? oppure è possibile ricondurre questa infinita pluralità a un numero più ristretto, e forse anche all'unità? piuttosto che dal nulla o dal vuoto, il mondo non è esso uscito da una materia primordiale omogenea,

---

(1) LANGE, *op. cit.*, vol. I, pag. 430, nota.

(2) D. KÜLPE, *Einleitung in die Philosophie*, 3ª ed., pag. 190. Leipzig, Hirzel, 1903.

nella quale ritorna dopo una serie di trasformazioni? e in questa serie di trasformazioni è possibile cogliere una legge generale? Queste sono le prime quistioni che incominciano a porsi le menti riflessive; lo spirito non forma per molto tempo l'oggetto della riflessione filosofica. Una vera e propria dottrina materialistica appare con la *scuola atomistica* di Leucippo e di Democrito, il quale nega la sopravvivenza dell'anima, ricerca nel mondo materiale le cause e le condizioni degli stati di coscienza, e pensa che l'anima sia formata di atomi sottili, lisci, rotondi, simili a quelli del fuoco; questi atomi hanno il movimento più rapido, dal quale nascono i fenomeni della vita. Democrito riguarda quindi lo spirito non come " la forza creatrice del mondo ", ma solo come una materia accanto alle altre materie. (1)

Nella *filosofia moderna* le manifestazioni più importanti del materialismo si osservano in Francia nel secolo XVIII e in Germania nel secolo XIX, benchè la terra classica della concezione materialistica dell'universo sia l'Inghilterra, dove sorge il più logico dei materialisti moderni, Tommaso Hobbes, e dove la concezione meccanica e materiale dei fenomeni della natura aveva messo così profonde radici, che si poteva accordare con la religione, invocando l'inventore divino della grande macchina. (2) I più noti rappresentanti del materialismo francese sono il medico Lamettrie (1709-1751), autore di un'opera intitolata " L'Homme - machine " e il barone D'Holbach († 1789), che nella sua opera " Sy-

(1) LANGE, *op. cit.*, vol. I, pag. 23.
(2) LANGE, *op. cit.*, vol. I, pag. 296.

stéme de la nature „ espone in forma sistematica la teoria materialistica.

La fioritura materialistica, che si ebbe in Germania verso la metà del secolo scorso, è una violenta reazione contro la filosofia romantica del Fichte, dello Schelling, e, soprattutto, dell' Hegel, e anche una conseguenza dei progressi compiuti dalle scienze naturali, grazie specialmente alla scoperta della legge della conservazione della materia e dell'energia. I suoi principali rappresentanti sono Carlo Vogt (1817-1895), Enrico Czolbe (1819-1873), Iacopo Moleschott (1822-1893), Luigi Büchner (1824-1899) e Ernesto Häckel (n. 1824), che diffusero largamente le teorie materialistiche con libri scritti con chiarezza, facilmente accessibili anche ai profani, e che ancor oggi si stampano di frequente, e trovano numerosi lettori. Ciò ha una delle sue cause anche nel fatto, notato dall' Höffding, [1] che il movimento materialistico in Germania era animato da un amore ideale per l'umanità e il progresso; cosicchè il Büchner aveva ragione di protestare contro chi confondeva il materialismo come metodo e teoria, col materialismo concepito come una tendenza pratica della vita: il materialismo può ben riconoscere il valore delle idee e dei sentimenti più elevati e più nobili, benchè creda che, al pari di tutti i fenomeni spirituali, anch'essi sieno il prodotto o la forma di processi materiali.

Il punto centrale della teoria materialistica è il tentativo fatto per ridurre i fenomeni psichici a quelli fisici. Carlo Vogt dichiara, in una frase di-

---

(1) HÖFFDING, *Geschichte der neueren philosophie*, vol. II, pag. 559. Leipzig, Reisland, 1896.

venuta celebre, che il cervello produce il pensiero nello stesso modo che i muscoli hanno per funzione la contrazione, o i reni la secrezione dell'urina. Il paragone del Vogt, dice il Moleschott, è inattaccabile, se ben se ne comprende l'oggetto; il cervello è così indispensabile alla creazione del pensiero, come il fegato alla preparazione della bile e i reni alla secrezione dell'urina; ma il pensiero è un *movimento*, una trasformazione della materia cerebrale; l'attività dell'intelligenza è una proprietà del cervello necessaria e inseparabile, nello stesso modo che è necessaria e inseparabile la forza, ovunque inerente alla materia come suo carattere inseparabile, inalienabile. (1) Anche la coscienza di sè stesso, che rende l'uomo il re della terra, che cos'è alla fine? un complesso di movimenti materiali, legati nei nervi a correnti elettriche, sono percepiti nel cervello sotto forma di sensazioni, e cioè il sentimento di sè, la coscienza; questa è sempre legata alla sensazione, e quindi è essa pure una proprietà della materia. (2)

Luigi Büchner dice pure: Il pensiero può e dev'essere considerato come una forma particolare del movimento generale della natura, propria della sostanza dei centri nervosi, come il movimento di contrazione dei muscoli è proprio della fibra muscolare e quello della luce proprio dell'etere cosmico. L'intelligenza non è per questo se non la materia stessa, nel senso che si presenta come la manifestazione d'un sostrato materiale, cui è indis-

(1) MOLESCHOTT, *La circulation de la vie*, pag. 178. Paris, Germer-Baillière, 1866.

(2) MOLESCHOTT, *op. cit.*, pag. 181 e 184.

solubilmente unita, come la forza è unita alla materia, o, in altri termini, come la manifestazione d'una sostanza particolare, dalla quale non si può disgiungere, nello stesso modo che la luce, il calore, l'elettricità, sono inseparabili dal loro sostrato materiale. (1) Il pensiero, lo spirito, l'anima, egli aggiunge, non sono alcunchè di materiale, non sono materia, ma un insieme di forze diverse ricondotte all'unità, l'effetto di più materie dotate di forze o di proprietà. Questo effetto è paragonabile a quello d'una macchina a vapore, la cui forza è invisibile, inodora, impalpabile, mentre il vapore che da essa si sprigiona, è cosa secondaria e non ha che fare con lo scopo della macchina. L'atto psichico o intellettuale avviene nell'interno d'una sostanza estesa, complessa, resistente; quindi esso non è altro che una forma di movimento, la quale, come tutti i fenomeni di trasformazione dell'organismo, è legata alla produzione d'una certa quantità di calore; le esperienze dei fisiologi hanno dimostrato che il nervo si riscalda quando entra in attività, e che il giungere d'un'impressione al cervello produce un'elevazione istantanea della temperatura; perciò si deve dire che l'attività intellettuale non è altro che l'irradiazione, in mezzo alle cellule della sostanza corticale, del movimento generato dalle impressioni esterne. (2) Anche la coscienza è, come il pensiero, una funzione e una manifestazione dell'attività di certe parti del cervello, è un prodotto della materia. (3)

---

(1) BÜCHNER, *Force et matière*, 6ª ed. francese, pag. 322. Lipsia, 1884.
(2) BÜCHNER, *op. cit.*, pag. 324.
(3) BÜCHNER, *op. cit.*, pag. 338.

Se la coscienza (lo spirito) è un prodotto della materia, la materia è spirituale lo spirito è materiale

L'ufficio della scienza nello studio dei fenomeni psichici consiste, secondo il materialismo, nel ricercare i fenomeni che li accompagnano e li precedono, ossia i fenomeni fisiologici che avvengono nel cervello e nel sistema nervoso; quindi la psicologia scientifica non è altro che la fisiologia. Inoltre i cosiddetti fatti di coscienza non hanno in realtà nulla di speciale, e si può dire, appoggiandosi al principio della conservazione dell'energia, che essi sieno nella loro essenza fenomeni di movimento. L'*anatomia comparata* dimostra che fra lo sviluppo del sistema nervoso e lo sviluppo dello spirito esiste un parallelismo costante e che il cervello e l'intelligenza hanno uno sviluppo correlativo nella serie animale e nella stessa razza umana; il peso relativo del cervello dell'uomo è superiore al peso del cervello degli altri animali, e il cervello degli individui appartenenti alle razze più progredite e civili è più pesante del cervello degli uomini appartenenti alle razze inferiori. Questo stretto legame è dimostrato pure dalle *osservazioni fisiologiche* e *patologiche*, le quali provano che le perturbazioni e le lesioni del cervello hanno, come conseguenza, perturbazioni nelle funzioni psichiche. Inoltre, ragioni fornite dall'*anatomia comparata*, dalla *fisiologia comparata*, dalla *psicologia comparata*, dalla *paleontologia*, dimostrano che l'uomo appartiene al sott'ordine dei primati, che discende dal ceppo comune a tutti questi, e non ne è che una specie evoluta, e che si può risalire a mano a mano fino ai più antichi antenati dell'uomo, ossia fino all'*epoca permiana*, dove le forme più antiche, dirette dell'uomo, sarebbero gli anfibî pentadattili, discesi dai dipneuti, pesci sprovvisti

ancora di polmoni. [1] L'opera popolare dell'Häckel " Gli enigmi dell'universo „ si può così riassumere, lasciando in disparte i termini tecnici, come atomistica, energetica, biogenesi, filogenesi ecc., che non di rado esprimono, con parole nuove, idee vecchie: " Tutte le cose sono composte di *materia* e di *forza*; la materia consta della massa pesante e dell'etere leggero; ma la forza che si agita in queste due cose si manifesta nella sensazione e nel volere, o, ciò che è lo stesso, nel sentire e nel desiderare. Questi due stati sono connessi ai movimenti della materia: gli atomi provano piacere nella condensazione, dispiacere nel distendersi e nel rarefarsi della materia; perciò ogni manifestazione dell'affinità elettiva degli elementi è accompagnata da piacere, come avviene, per esempio, nell'accoppiamento della specie. Questo deriva anche dal fatto che quel sentire e quel desiderare proprio degli atomi si elevano nella natura organica al grado di sensazioni che accompagnano i fenomeni vitali delle cellule, e toccano alla fine il loro punto più alto nelle cellule specifiche, ossia nelle cellule che costituiscono l'anima, e allora queste ultime si scindono in cellule della sensazione e in cellule del volere. In queste elevate forme della materia si rispecchiano quei sentimenti e quelle aspirazioni, di che son composti la coscienza e il pensiero „. Tali sono, dice il Wundt, i tratti essenziali di questa metafisica, se si fa astrazione dal colorito del tempo; se si volesse ritrovare nella storia della filosofia qualche sistema affine, bisognerebbe risalire ai primi fisici ionici. [2]

---

[1] HÄCKEL, *Etat actuel de nos connaissances sur l'origine de l'homme*, passim. Paris, Scheleicher, 1906.

[2] WUNDT, *Metaphysik*, già cit., pag. 124.

Qualche critico (1) opina che, benchè non si possa ora parlare d'una rinascita del materialismo metafisico, pure l'idea materialistica si riaffacci da capo nella forma limitata, ma fondamentale, del *materialismo psicologico*. Quest'ultimo si distingue dal vecchio materialismo perchè, a differenza di esso, ammette l'individualità, e dicasi pure l'incommensurabilità del fenomeno psichico col fenomeno fisiologico, e perciò preferisce il titolo di *materialismo psicofisico* a quello puro e semplice di materialismo, accolto dalle vecchie scuole. Esso pensa che i fenomeni psichici non solo debbansi considerare come *funzioni* dei fenomeni fisiologici, ma che la serie fisica sia causa della serie psichica, e che quindi la conoscenza dei fenomeni del pensiero ci possa esser data unicamente dalla conoscenza profonda dei fenomeni cerebrali che li producono. Solo la serie dei fenomeni fisici presenta una causalità continua, e i fenomeni psichici non sono altro che l'eco dei fenomeni cerebrali; la coscienza è un *epifenomeno*, cioè un fenomeno addizionale, aggiunto al fisiologico: è uno spettatore inerte rispetto ai processi cerebrali corrispondenti, una specie di spuma, di aura, di melodia, incapace di modificare i processi coi quali s'accompagna. Uno stato di coscienza non può essere causa d'un fatto fisico, ma soltanto un *simbolo* di esso, e non lo può modificare, così come il fischio della locomotiva non ne può modificare la funzione. Similmente la melodia fluisce dalle corde in vibrazione, senza poterle accelerare o ritardare, e l'ombra segue il viandante, senza poterne accelerare o ritardare il cammino. (2)

---

(1) Masci, *Il materialismo psicofisico*, pag. 5 e 46. Napoli, Tessitore, 1901.
(2) Masci, *op. cit.*, pag. 109.

Sarà bene però osservare che il materialismo psicofisico annovera tra i suoi sostenitori psicologi e filosofi che appartengono a scuole diverse, come il Münsterberg, il Külpe, l'Ebbinghaus, il Mach, lo Ziehen ecc., che per diverse ragioni sono tutti lontani dal materialismo classico sopra delineato, di guisa che le loro dottrine non si possono in alcun modo considerare neppure come semplici derivazioni di esso.

5. ***Lo spiritualismo.*** — Al materialismo si muovono dalle teorie contrarie, specialmente dallo spiritualismo, gravi obbiezioni; ma confutato e vinto più volte, il materialismo novamente risorge e acquista una grande forza d'espansione, segno evidente, come dice l'Eucken, (1) che in esso vi è qualche cosa di più di quello che gli spiriti ingenui suppongono, quando credono di averlo sconfitto per sempre con acute argomentazioni, e si meravigliano che gli uomini ritornino sempre all'antico e noto errore. Se si trattasse solo di considerazioni teoriche, il materialismo sarebbe tramontato per sempre; infatti, esso, è vero, ha in suo favore la reale dipendenza della vita mentale dalle condizioni corporee, e la gran semplicità e la facile comprensibilità del proprio sistema; ma quella dipendenza può essere concepita in modo diverso, e quella semplicità permane finchè si evita un'analisi dei concetti; giacchè non vi è un concetto più difficile e più problematico del concetto di materia; quanto più rigorosamente viene determinato, tanto più difficilmente se ne può far uscire la vita mentale. Già la moderna distinzione tra il corporeo e lo

(1) EUCKEN, *op. cit.*, pag. 172.

psichico, senza la quale non può esservi scienza naturale esatta, ha reso insostenibile il materialismo come teoria filosofica. In verità, ciò che dà al materialismo forza e vita sono le condizioni sociali e intellettuali del tempo; infatti lo troviamo dominante in epoche in cui le forme tradizionali della cultura hanno perduto tutta la loro verità, e vien riguardato allora da molti come il mezzo migliore per liberarsi da pastoie ingombranti, e per ritornare a una forma di vita intellettuale più semplice e più naturale. (1) Il Lange, neokantiano, va più in là, e afferma che, di fronte alle finzioni metafisiche che hanno la pretesa di penetrare nell'essenza della natura, e di determinare mediante semplici concetti ciò che l'esperienza può sola apprenderci, il materialismo rappresenta, come contrappeso, un vero beneficio; inoltre tutti i sistemi filosofici, che non vogliono accordare valore se non al reale, debbono necessariamente convergere verso il materialismo, il quale è assolutamente estraneo alle più alte funzioni dello spirito. (2) Su queste ultime trova la sua base più importante lo spiritualismo per combattere la teoria contraria. Di qui si comprende anche come, mentre il materialismo si diffonde specialmente fra le masse, lo spiritualismo, invece, raccolga il consenso di una esigua minoranza; questo ha contro di sè l'impressione immediata dei sensi, anzi mira a ridurre tutto il mondo esterno a non essere altro che un prodotto, una conseguenza della vita interna dello spirito, cosicchè la relazione che corre tra spirito e natura

---

(1) EUCKEN, *op. cit.*, pag. 173.
(2) LANGE, *op. cit.*, vol. II, pag. 576.

non appare più come un'opposizione dualistica e contrastante, ma come una serie progressiva di stati, compresi tutti entro il più ampio circolo della vita mentale: la materia è inferiore e soggetta allo spirito, il reale è governato dall'ideale, il destino degli uomini non è subordinato alle influenze delle forze brute della natura, e al disopra delle leggi del mondo fisico vi è una legge sovrana e assoluta che regge le sorti umane. Nelle dottrine spiritualistiche si è insinuato il concetto di *valore*, di superiore e di inferiore, non solamente in forza di considerazioni intellettuali, ma anche per ragioni di ordine morale.

Le origini filosofiche dello spiritualismo, come di tutto l'idealismo, sono da ricercarsi nella dottrina di Platone e, specialmente, in ciò che ne forma il centro più vigoroso, *la teoria delle idee*; anche oggi lo studio del pensiero platonico viene considerato come introduzione indispensabile alla filosofia, quando questa venga ritenuta come essenzialmente ideale. La metà del mondo filosofico, dice Th. Gomperz, s'attiene ancora, nelle parti essenziali, alla dottrina di Platone per ciò che riguarda il soprasensibile; mentre l'altra metà, meno ambiziosa, contempla con ammirazione i suoi metodi d'analisi dei concetti; le influenze potenti e molteplici emanate dal genio straordinario di Platone non si sono ai nostri tempi nè esaurite, nè indebolite: ancor oggi per glorificare Emanuele Kant, lo si chiama platonico. (1)

Il vero sapere, la scienza, per Platone consta non di ciò che è passeggero, mutabile, destinato a pe-

(1) TH. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, vol. II, pag. 160. Paris, Alcan, 1905.

rire, cioè degli *oggetti individuali*, ciascuno dei quali offre mutamenti e contraddizioni molteplici nella simultaneità, come nella successione, ma di ciò che è immutabile, eterno, sempre uguale a sè stesso, libero da ogni contraddizione, *le idee*. In tal modo si scava un abisso tra il mondo delle *idee* e quello dei *sensi*, tra la realtà immateriale e il mondo dei corpi. Le idee sono i veri enti, anzi gli esseri che soli veramente e assolutamente esistano, mentre le cose sensibili percepite dai nostri sensi, non sono altro che ombre, imitazioni, *copie delle idee*, le quali sono i tipi, gli esemplari (παραδείγματα) delle cose, incorruttibili, eterne, apprendibili solo dalla ragione.

Per osservare una forma decisa di spiritualismo nella filosofia moderna, bisogna giungere fino al *Leibnitz* (1646-1716), che pensa essere la realtà vera composta di esseri eterni, individuali, semplici, che chiama *monadi*, e che hanno come carattere precipuo un'*attività rappresentativa*, ossia un'attività spirituale; esse sono " i veri atomi della natura, gli elementi delle cose; non potrebbero cominciare se non per creazione e finire per annullamento; non possono essere alterate o mutate nel loro interno da altra creatura, giacchè nulla si saprebbe trasferire in esse, nè concepire alcun movimento interno che là entro fosse eccitato, diretto, aumentato o diminuito, come avviene negli esseri composti; le monadi non hanno finestre per le quali alcuna cosa possa entrare o uscire ", [1] ossia non subiscono alcuna azione, non sono mai passive, ma sempre attive.

---

[1] LEIBNITZ, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, pag. 707, ed. Janet. Paris, Alcan, 1900.

Però la parola *rappresentazione* ha pel Leibnitz un significato diverso da quello comune; egli fa una distinzione fra *percezione* e *appercezione*, fra rappresentazione pura e semplice e rappresentazione cosciente; così, il mormorio del mare è composto di mille piccoli rumori, ciascuno dei quali, preso per sè, non è percettibile, benchè debba in qualche modo impressionare i nostri sensi, non potendo in caso contrario essere percepito neppure il complesso. La sensazione provocata dalle singole onde è una percezione debole, confusa, incosciente, inosservata, una " petite insensible perception „ che fondendosi con le altre dà luogo a una percezione chiara, che oltrepassa la soglia della coscienza; il mormorio d'ogni singola onda è sentito, ma non notato, è *percepito*, ma non *appercepito*. Questi stati psichici oscuri riempiono la vita della monade nel grado suo più basso, mentre la rappresentazione è la riduzione dell'esteriore all'interiore, del più all'uno, *repraesentatio multitudinis in unitate*; la pluralità è costituita dal mondo, l'uno dalla monade, e ogni monade rappresenta in sè tutte le altre, è un tutto concentrato, un universo in piccolo, un microcosmo, giacchè " ogni sostanza semplice o monade, che forma il centro d'una sostanza composta (per es. d'un animale) e il principio della sua unicità, è circondata da una massa costituita di un'infinità di altre monadi, che formano il corpo proprio di codesta monade, secondo le affezioni del quale essa rappresenta, come in un centro, le cose che stanno al di fuori. E, poichè essendo il mondo pieno, tutto è collegato, e ogni corpo agisce più o meno su ogni altro corpo, a seconda delle distanze, e ne è affetto per reazione, ne deriva che ogni monade è uno specchio

vivente, è dotata d'azione interna, è rappresentativa dell'universo „. (1)

Un'intelligenza altissima, per la quale ogni rappresentazione oscura si tramutasse in una chiara, potrebbe in una sola monade cogliere tutto l'universo, tutto il divenire, ciò che è stato e ciò che sarà, giacchè il passato ha lasciato le sue tracce indelebili e l'avvenire non è se non ciò che già è abbozzato nel presente: la monade è grave del passato e porta il futuro nel suo grembo.

La vita si estende alle parti più piccole della materia; nell'universo nulla vi è d'incolto, di sterile, di morto: non vi è nè caos, nè confusione che in apparenza; ogni corpo vivente ha un'entelechia, (cioè una monade avente in sè una certa perfezione) dominante, che è l'anima dell'animale; ma le membra di questo corpo vivente sono piene d'altri viventi, piante, animali, di cui ciascuno ha pure la sua entelechia, la sua anima dominante; tutti i corpi sono in un flusso perpetuo, le diverse parti entrano ed escono di continuo; perciò un'anima cambia di corpo soltanto a poco a poco, e vi è spesso metamorfosi negli animali, mai metempsicosi, come non vi è generazione completa, nè morte perfetta. (2) Così tutto nell'universo è vita, è movimento, è attività rappresentativa; la sostanza è l'assolutamente semplice e l'assolutamente indivisibile, e non può essere materiale.

Il procedimento adoperato dal Leibnitz è simile a quello messo in opera nella matematica: egli stabilisce fin dal principio il valore e la defi-

(1) LEIBNITZ, *op. cit.*, pag. 724.
(2) LEIBNITZ, *op. cit.*, pag. 718.

nizione del concetto di sostanza, che appare all'analisi come forza attiva, *un être capable d'action*; e di qui deduce tutto il suo sistema, convinto che basti, per esempio, definire il concetto della divinità in modo che non contenga contraddizione, per provare l'esistenza reale di Dio. Questo metodo è stato dimostrato fallace da E. Kant, pel quale senza l'esperienza, senza l'osservazione e la ricerca empirica non è possibile il conoscere nel campo delle scienze che hanno per oggetto la realtà: la metafisica deve rinunziare alla prova empirica, e si trova quindi in una condizione inferiore rispetto alle altre scienze.

Venuta meno la credenza, diffusa nella prima metà del secolo XIX, che il nostro pensiero fosse capace di cogliere l'intima essenza dell'universo, e di abbracciare in un sistema armonicamente costruito tutta la varietà dei fenomeni e le qualità delle cose, la base del conoscere è di nuovo posta nell'esperienza e, specialmente in Germania, sorge il desiderio, che si fa ben presto quasi generale, del ritorno a E. Kant.

Questa doppia influenza si fa sentire in molti filosofi che hanno mirato a costruire la propria concezione metafisica sopra i risultati della ricerca empirica e a collegare la speculazione filosofica coll'esperienza. Così *Ermanno Lotze* (1817-1881), sostiene che in tutta la natura, non esclusa la vita organica, domina il meccanismo, e che tutti i fenomeni sono fra loro concatenati secondo leggi rigidamente invariabili. Era egli così profondamente convinto che l'universo non era altro che un complesso vario di elementi soggetti a un'azione reciproca, che lavorò con grande ardore per dimostrare

la necessità di introdurre questo principio anche nel campo della fisiologia, dove s'invocava ancora l'influenza magica d'una " forza vitale „ per spiegare i fenomeni fisiologici. Però la concezione meccanica della natura non è il termine finale, il punto d'arrivo del pensiero, giacchè il Lotze pone come postulato che la ragione ultima delle cose non può essere che *un principio spirituale*, e che un sistema di cause e di leggi meccaniche non deve considerarsi altro che come una necessità diretta ad effettuare un fine ideale; una molteplicità di esseri indipendenti, di atomi si può comprendere solo quando si ammetta l'esistenza d'un essere infinito, d'una sostanza primitiva, d'un principio che abbracci ogni cosa e che dev'essere considerato come un'essenza spirituale; ossia quando si risalga dalla pluralità degli elementi alla concezione monistica d'un principio universale, e alle cose si attribuisca una natura spirituale simile a quella che esiste in noi.

Guglielmo Wundt (1832) riconosce pure come unica e vera realtà lo spirito, e nel meccanismo cosmico vede solo " un velo esteriore, sotto il quale si nasconde un'azione creativa dello spirito, un volere, un sentire, simile a quello che proviamo in noi stessi „. [1] Il mondo si compone d'un numero infinito di esseri semplici, simili nella loro essenza a quelli che l'osservazione psicologica osserva in noi stessi, e che entrano in rapporto gli uni con gli altri, raggruppandosi e formando unità d'ordine superiore, più comprensive e più estese; così la realtà universale viene facilmente ricondotta dal celebre psicologo di Lipsia ad un complesso di

---

[1] WUNDT, *System der Philosophie*, già cit., pag. 424.

attività volontarie, ad una " totalità infinita di unità volontarie individuali ". La volontà è la grande legge dello spirito; non solo le operazioni più elevate del pensiero, ma anche in una larga misura l'associazione e la percezione sono i suoi prodotti; essa estende il suo impero sulla natura, ed è opera sua l'organizzazione dell'essere vivente. L'universo può pensarsi come un'unità materiale, o come un'unità spirituale; una terza via d'uscita è impossibile; (1) il dualismo che considera l'estensione materiale e il pensiero immateriale come irriducibili, non può soddisfar lo spirito umano che tende invincibilmente all'unità, nè può soddisfare l'ipotesi d'un essere che dominerebbe il mondo fisico e il mondo psichico senza essere egli stesso nè corpo nè spirito; due soli sistemi sono quindi possibili, secondo il Wundt, *il materialismo e lo spiritualismo* o psichismo: il primo vuol ridurre il soggetto all'oggetto, lo spirito alla materia; il secondo, invece, l'oggetto al soggetto, la materia allo spirito. Ma che cos'è il mondo esteriore, materiale, se non il mondo delle nostre intuizioni e dei nostri concetti, e quindi, preso in questo senso, se non un prodotto della nostra attività mentale? Nell'universo noi non conosciamo altra forza che quella che agisce in noi, ossia *la volontà*, e anche ciò che dall'esterno agisce sopra di noi non può essere concepito che come volontà simile a quella che constatiamo nella nostra vita cosciente; il concetto metafisico di sostanza vien quindi eliminato, e la realtà è, nella sua essenza, attività volontaria, ossia *attività spirituale*: le unità volontarie, di cui si compone il tutto, non

(1) WUNDT, *op. cit.*, pag. 411.

sono sostanze attive, ma sono piuttosto da considerarsi come attività produttrici di sostanze. [1]

6. ***Il monismo idealistico.*** — Si è spesso notato che tanto il *materialismo* quanto *lo spiritualismo* riescono alla fine a sacrificare, se non a sopprimere del tutto, uno dei due elementi che costituiscono l'universo, *lo spirito* o *la materia*; *il monismo*, concepito in senso più rigoroso, vuole evitare questa difficoltà, riconducendoli a un terzo elemento che li comprenda ambedue, e lasciando che l'uno e l'altro si svolgano liberamente senza rompere quell'equilibrio, che nè lo spiritualismo, nè il materialismo rispettano. Ogni tentativo di risolvere la dualità appigliandosi ad uno dei due termini, materia e spirito, apparenza ed essenza, esterno ed interno ecc., così come sono nella distinzione, si converte nel suo contrario. *Il materialismo* conserva il fenomeno, la materia, il finito, il sensibile, l'esterno, ma, poichè quel termine è di natura sua costituito in modo che richiama l'altro, ecco l'*infinito* risorgere in quel *finito*, e assumere la forma d'un infinito quantitativo, di un finito da cui nasce un finito e poi ancora un finito, all'infinito. *Il soprannaturalismo* conserva come sola realtà il secondo, ma l'essenza fuori dell'apparenza, l'interno fuori dell'esterno, l'infinito fuori del finito, diventano qualcosa d'imperscrutabile, d'inconoscibile, ed ecco sorger la *cosa in sè*. [2]

Le forme di monismo, che aspirano a togliere queste contraddizioni, si possono, trascurando le minori divergenze, ridurre a due tipi principali, *il monismo idealistico* e il *monismo del divenire*. Il monismo

---

(1) WUNDT, *op. cit.*, pag. 421.

(2) CROCE, *Ciò che è vivo ecc.*, già cit., pag. 53.

idealistico pone a fondamento dell'universo una sostanza primordiale, che non è nè la materia nè lo spirito, ma che li contiene entrambi come emanazioni, come attributi suoi; questa sostanza primordiale, che vien pensata come avente la sua causa in sè stessa, come *causa sui* e più spesso anche come divinità, o rimane invariabile, o viene assumendo nuove forme.

La più antica forma di monismo è la dottrina della *Scuola eleatica* fondata da Senofane (VI secolo a. Cr.) che conta fra i suoi maggiori rappresentanti *Parmenide*, considerato come il vero fondatore della teoria dell'unità. L'essere *universale* di Parmenide, che riempie lo spazio, ha per attributi non solamente l'eternità, ma anche l'immutabilità; è una *materia primordiale* che non subisce modificazioni, nè presenta forme svariate, che riassorbisca poscia in sè stessa: è oggi non solo ciò che era, ma come era, e come sarà per tutto il futuro; quindi, non solo la *quantità* della materia non subisce aumento o diminuzione, ma anche la sua natura, *la qualità*, deve rimanere identica. *L'essere universale* così concepito appare, secondo le maggiori probabilità, *esteso e pensante*; si direbbe quasi che, usando l'espressione di Benedetto Spinoza, Parmenide consideri il pensiero e l'estensione come i due attributi d'una sostanza unica. [1] Nella conoscenza delle cose i sensi ci ingannano facilmente, solo il pensiero puro conduce alla conoscenza della vera realtà. Il concetto fondamentale della Scuola eleatica ha grande importanza nella storia della filosofia e della scienza, e si può dire che abbia conservato un certo valore

[1] GOMPERZ, *op. cit.*, vol. I, pag. 192.

anche nei tempi moderni, in cui il monismo ha trovato propugnatori validissimi, tra i quali spiccano i nomi di Giordano Bruno, di B. Spinoza e di G. Hegel.

In *Giordano Bruno* (1548-1600), troviamo fuse in un sistema filosofico originale le idee di altri grandi pensatori della Rinascenza, di Nicola Cusano, di Bernardino Telesio, di Copernico. Non poche idee scientifiche dei tempi moderni sono state poste in quei tempi, almeno nei tratti più importanti; il principio di Campanella: *esse et scire certissimum principium primum, cognoscere est esse, notitia sui est esse suum*, diventa il *cogito ergo sum* di Cartesio; il suo *sentire est sapere* diventa la percezione baconiana e lockiana, fonte unica di ogni conoscenza: il Dio Natura di Bruno diventa il Dio Sostanza e Causa di Spinoza; posti Bruno e Campanella, la via che deve tenere la filosofia moderna è già data: da una parte l'autonomia dello spirito come coscienza di sè stesso e delle cose, come intelletto e senso, e dall'altra Dio, non come un vuoto nome, ma come infinito reale e vivente nel mondo. (1)

Ammiratore di Copernico, il Bruno apre gli occhi all'infinito dell'universo, afferma che questo non ha frontiere assolute, che non vi possono essere " sfere „ fisse, che separino le diverse regioni del mondo le une dalle altre; vede nello spazio infinito risplendere innumerevoli soli, a ciascuno dei quali fanno corona i pianeti abitati, come avviene nel nostro sistema; il centro non si trova in nessun punto e si trova dovunque. " Possiamo affermare che l'universo è tutto centro, o che il centro dell'universo è per tutto, e che la circonferenza non è

(1) SPAVENTA, *Scritti filosofici*, già cit., pag. 136-7.

in parte alcuna, per quanto è differente dal centro; o pure che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova, in quanto che è differente da quella „. [1]

Tre fasi, secondo il Tocco, [2] si debbono distinguere nella concezione fondamentale della filosofia del Bruno; nella prima fase egli, accostandosi al neo-platonismo, vede nel mondo e nella conoscenza umana un'emanazione della divinità; nella seconda fase concepisce la divinità come la sostanza infinita che persiste attraverso a tutti i mutamenti dei fenomeni, come l'unità di tutte le antinomie dell'esistenza; ossia ammette un monismo dell'essere, non immobile alla foggia dell'eleatico, ma vivo e operoso come quello d'Eraclito; nell'ultima fase concepisce ciò che è al fondo di tutti i fenomeni come un'infinità d'atomi o di monadi, senza perciò rinunziare all'idea che vi sia una sostanza la quale si manifesti in tutte le cose. " L'intelletto universale è uno medesimo che empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene „. " La tavola, come tavola, non è animata, nè la veste, nè il cuoio come cuoio, nè il vetro come vetro, ma, come cose naturali e composte, hanno in sè la materia e la forma. Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sè parte di sustanzia spirituale; la quale se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, e riceve membri di qualsivoglia corpo, che comunemente si dice animato: perchè spirto si trova in tutte le cose, e non è minimo corpuscolo che non contenga tal porzione in sè, che non ina-

(1) Giordano Bruno, *Dialoghi metafisici*, pag. 241, ed. Gentile. Bari, Laterza, 1907.

(2) Tocco, *op. cit.*, pag. 357.

nimi; tutte le cose hanno in sè anima, hanno vita, secondo la sostanza „. [1] Non esiste che " una originale et universale sostanza „; " è l'universo uno, infinito, immobile „. " Una è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo e ottimo; il quale non deve poter essere compreso, e però infinibile e interminabile, e pertanto infinito e interminato, e per conseguenza immobile. Questo non si muove localmente, perchè non ha cosa fuor di sè, ove si trasporta, atteso che sia il tutto. Non si genera; perchè non è altro essere, che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si corrompe; perchè non è altra cosa in cui si cange atteso che lui sia ogni cosa. Non può sminuire o crescere, atteso che è infinito. Non è alterabile in altra disposizione, perchè non ha esterno da cui patisca „. [2] La sostanza rimane identica attraverso a tutte le mutazioni che osserviamo nelle cose; anzi si può dire che ciò che produce le diversità delle cose, non appartiene all'essenza delle cose stesse, ma solo alla loro apparenza sensibile; " ogni produzione, di qualsivoglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sostanza sempre medesima; perchè non è che una, uno ente divino, immortale; questa unità è sola e stabile, e sempre rimane; questo uno è eterno; ogni volto, ogni faccia, ogni altra cosa è vanità, è come nulla, anzi è nullo tutto lo che è fuor di questo caso „. [3]

Il Bruno intravide il processo dialettico che scopre l'unità nell'opposizione e l'opposizione nell'unità,

---

(1) BRUNO, *op. cit.*, pag. 173 e 181.
(2) BRUNO, *op. cit.*, pag. 239.
(3) BRUNO, *op. cit.*, pag. 243.

che in ogni cosa vede come il tutto e ognuna considera come perfetta: “ profonda magìa è saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione „. (1)

Fra gli autori studiati da *Benedetto Spinoza* (1632-1677), per avere esatta conoscenza della nuova concezione della natura, Giordano Bruno fu probabilmente uno dei più importanti, nel quale egli trovò una concezione filosofica che gli permise di combinare ciò che gli sembrava l'essenza delle idee religiose con una intelligenza scientifica della natura. (2) Della filosofia bruniana lo Spinoza prenderà l'idea originale, che tutto è penetrato d'intelligenza, e che l'intelligibilità d'una cosa ne è la vera causa, la causa “ interiore „ ove si confondono causa efficiente e causa finale; ne riterrà anche il postulato ultimo che “ lo scopo stesso della filosofia è la conoscenza dell'*unità delle cose* „. La sostanza del mondo è unica, eterna, immutabile; in essa si confonde l'ordine delle essenze e l'ordine delle esistenze, i principî e le cause; essa contiene tutte le forme possibili come il germe contiene la pianta. (3) Una delle idee capitali della filosofia di B. Spinoza, che resterà alla base del suo edificio intellettuale, l'idea di “ causa immanente „ svolta nel “ Tractatus brevis de deo et homine eiusque felicitate „ era stata intravista dal Bruno, benchè l'autore dell'Etica la chiarisse e la facesse sua. (4)

Il punto di partenza della filosofia di B. Spinoza è l'idea di *sostanza*, la quale è “ ciò che esiste in

(1) BRUNO, *op. cit.*, pag. 255.
(2) HÖFFDING, *op. cit.*, vol. I, pag. 310.
(3) L. COUCHOUD, *Spinoza*, pag. 9. Paris, Alcan, 1902.
(4) COUCHOUD, *op. cit.*, pag. 11.

sè stesso e per sè stesso si comprende, ossia ciò di cui l'idea non ha bisogno dell'idea d'alcun'altra cosa di cui sarebbe formata „ *per substantiam intelligo id quod in se et per se concipitur, hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.* La *sostanza*, così concepita, esiste necessariamente, non può nascere o morire, dividersi o limitarsi, è una sola, ha la sua causa in sè stessa ed è causa delle cose, *causa sui et rerum*, è *Dio*, non nel senso cristiano d'uno spirito personale che sta al di sopra del mondo, ma d'un essere infinito che forma l'essenza delle cose, *ens absolute infinitum, deus sive substantia.*

Tutte le altre cose esistono non per creazione o per emanazione, ma derivano dalla natura di Dio, come dalla natura del triangolo deriva che la somma dei suoi angoli è uguale a due retti; quindi tutto ciò che esiste, esiste in Dio, e senza Dio non può nè esistere, nè essere compreso; *la materia* e lo *spirito* sono *attributi* divini, non designano alcun essere fuori di Dio, le cose individuali o fenomeni, *modi*, esistono pure in Dio: *sostanza*, *Dio*, *natura* sono tre cose identiche, giacchè " se due cose non hanno nulla di comune, l'una non può essere la causa dell'altra, imperocchè tutto ciò che sarebbe nell'effetto senza essere contenuto nella causa sarebbe formato dal nulla „.

Il vertice della tendenza monistica è raggiunto dalla filosofia di *Giorgio Hegel* (1770-1831), la quale è considerata come lo sforzo più grande diretto a superare i varî dualismi che s'incontrano nella storia del pensiero; " la concezione ordinaria della realtà, dialetticamente trattata da lui, si modifica in più parti, e cangia l'aspetto totale; tutte le dualità, tutte

le scissioni tutti i *hiatus* e, per così dire, tutte le squarciature e le ferite, onde la realtà si presenta straziata per opera dell'intelletto astratto, si colmano, si chiudono, si rimarginano; la realtà diventa un'unità, un'unità compatta; la coerenza dell'organismo si ristabilisce, e dentro di esso circolano di nuovo il sangue e la vita „. [1]

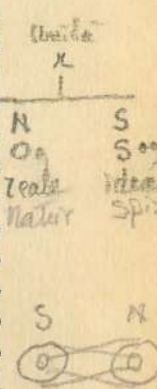
Come già abbiamo osservato, per E. Kant la verità conoscibile vale soltanto per noi, è una verità del tutto umana, essenzialmente relativa ai nostri mezzi di conoscenza, alla nostra struttura mentale; quindi possiamo conoscere le cose solo come appaiono a noi, mentre la loro vera, intima essenza ci sfugge per sempre e in maniera irrimediabile; la scienza è costretta a restringersi alle apparenze, ai fenomeni, e la metafisica, che pretende di sollevarsi al di sopra del mondo fenomenico, l'unico a noi accessibile, e di togliere il velo della realtà assoluta, della *cosa in sè*, è destinata a un insuccesso inevitabile. *Amedeo Fichte* (1762-1814) sopprime la " cosa in sè „, considerandola come una sopravvivenza dell'antico dogmatismo, e attribuisce allo spirito umano il potere di conoscere l'intima essenza delle cose, la verità assoluta; il principio primo e originario d'ogni cosa è la coscienza, l'io, il pensiero puro; cioè, non il pensiero individuale, mutabile e contingente, ma la ragione eterna, assoluta e universale, comune a tutti e in tutti identica, che appare in ogni cosa, e ne è il fondamento; rispetto alla quale le persone sono da considerarsi come accidenti, come mezzi. Dal pensiero, così concepito, dall'*io* esce il *non-io*, ossia il mondo ogget-

---

[1] Croce, *Ciò che è vivo ecc.*, già cit., pag. 51.

tivo, donde l'*identità* dell'io e del mondo, dell'ideale e del reale, del soggettivo e dell'oggettivo; il principio di identità: io = tutto, secondo il principio A = B, è il tema fondamentale della filosofia del Fichte. (1) Il *non-io*, ossia la natura, non è che un mezzo col quale l'*io* può svolgere l'attività morale, giacchè ogni cosa esiste pel dovere; in conclusione, l'io è attività pura, e la realtà esistente è un suo prodotto. Per queste ragioni la dottrina del Fichte vien chiamata *idealismo soggettivo* o, meglio, *idealismo etico*; mentre la dottrina d'un altro grande filosofo suo contemporaneo, *Federico Guglielmo Schelling* (1775-1854), si dice *idealismo oggettivo o fisico*, perchè, invece di far dipendere, come Amedeo Fichte, la natura dallo spirito, pone natura e spirito sopra uno stesso piano: natura e spirito sono due manifestazioni d'un essere originario, superiore all'oggetto e al soggetto e a tutti i contrarî che in esso coincidono, *identità* del reale e dell'ideale. Questa unità non va mai perduta in alcun punto dell'esistenza: ogni cosa è una particolare manifestazione dell'assoluto, e come tale conserva il carattere dell'*identità*, benchè in grado più tenue e con mescolanza variabile; nella natura predomina il polo oggettivo, nello spirito invece predomina il polo soggettivo, ossia nella prima ha il sopravvento il reale, nel secondo l'ideale; ma tanto nelle manifestazioni della natura, quanto nelle manifestazioni dello spirito, appare pur sempre l'unità del reale e dell'ideale.

L'*Hegel* vede nella filosofia dello Schelling un nuovo dualismo fra l'assoluto e il mondo, che mette

(1) Fischer, *op. cit.*, vol. I, pag. 237.

in pericolo il carattere unitario e antidualistico di tutto il sistema, e tende quindi con tutte le sue forze a mantenere e a rinforzare il carattere monistico della filosofia dell'identità; egli pensa che il mondo con la sua evoluzione non è fuori dello spirito assoluto, ma è in questo, che tutto lo avvolge, lo penetra, lo dirige, appartiene alla sua essenza. (1) Dal Leibnitz, il quale, come dice Volfango Goethe, " pensava che da per tutto e in ogni cosa dovessero esservi anime o enti analoghi ad esse ", la grande idea ispiratrice dell'unità organica e della vita delle cose, immaginata come un *processo storico* di forme che salgono sempre più alto fino allo spirito, circola, esplicita o sottintesa, nei sistemi filosofici tedeschi fino all'Hegel, e, si può dire, sino all'Hartmann. Tutta la *filosofia della natura* dello Schelling esce dal principio affermato dal Kant nella *Critica del Giudizio*: che se le cose sono intelligibili, ciò vuol dire che esse hanno in sè elementi o germi o tracce d'intelligenza; è il principio antico del " *mentem inserere mundo* " di cui sino a qui la formula più vera e più vasta è stata espressa solo da Giorgio Hegel, che portò, se si può dire, *le idee nelle cose*; fece anzi di più, e, come dice un suo critico, portò il moto storico nelle idee. (2) La natura non è dunque più una cosa del tutto diversa dal pensiero, ma si può dire che sia il pensiero stesso nella sua forma esteriore e simbolica; la ragione che è in noi, è pure la ragione delle cose, è il principio e il motore immanente della natura e della storia; cosicchè, malgrado la contingenza apparente degli

(1) Fischer, *op. cit.*, vol. I, pag. 244.
(2) Barzellotti, *Ippolito Taine*, pag. 115. Roma, Loescher, 1895.

esseri e dei fenomeni, *tutto ciò che è reale è razionale*, e, nonostante la costante opposizione fra il fatto materiale e le più elevate aspirazioni dello spirito, *tutto ciò che è razionale è reale*; in una parola, l'idea è il principio d'ogni realtà, ossia ogni realtà è necessariamente conforme all'idea, e soddisfà a tutte le esigenze della ragione, mentre questa, alla sua volta, contiene in sè la forza necessaria per comprendere tutto l'universo, non soltanto la superficie, il mondo dei fenomeni, come vuole il Kant: la vera realtà è la ragione, ogni essere è l'incarnazione d'un pensiero profondo, l'universo lo sviluppo del pensiero; pensiero e realtà sono dunque *identici*; la ragione è da considerarsi come il centro vivente dell'universo, il supremo principio unitario, dove tutte le differenze e le opposizioni si conciliano e si risolvono. Il Fichte riduce l'oggetto al soggetto, la natura allo spirito; lo Schelling ammette l'uguaglianza dei due principî; l'Hegel vede la superiorità del soggetto, dello spirito, senza sacrificare la natura, come fa il primo; perciò si può dire che egli sia la sintesi del Fichte e dello Schelling.

Contro la filosofia hegeliana, che dominò e diresse per parecchio tempo il movimento del pensiero, sorse una fortissima reazione; nessuna filosofia fu dopo il suo fiorire così messa da parte come questa; contro nessuna i pensatori posteriori si sono levati come contro la hegeliana, col convincimento che essa fosse stata un'interruzione nel regolare sviluppo storico del pensiero speculativo, anzi come un'escrescenza che bisognasse tagliare, estirpare dalle radici inesorabilmente, per procedere nello sviluppo. Di nessun filosofo, come dell'Hegel, furono abbandonate le opere dopo il primo periodo naturale

della loro fortuna. Ora l'hegelismo, che per mezzo secolo parve una filosofia definitivamente fallita, torna ad essere studiato e meditato seriamente e profondamente. (1) Ai neo-hegeliani appare oggi manifesta la necessità di studiare Hegel criticamente, isolarne gli elementi vivi e vitali da quelli morti, senza che si debba accettarlo tutto o tutto rifiutarlo, come si soleva cinquant'anni fa; la coscienza moderna si trova verso di lui nella condizione del poeta romano verso la sua donna: *nec tecum vivere possum, nec sine te.* (2) Occorre quindi ricondurre il sistema al suo principio fondamentale, che è non altro che *lo spirito* concepito come unica realtà, ponendo soprattutto in rilievo il principio di risoluzione del problema degli opposti: gli opposti non sono illusioni e non è illusione l'unità; gli opposti sono opposti fra loro, ma non sono opposti verso l'unità, giacchè l'unità vera e concreta non è altro che unità o sintesi di opposti. (3)

7. ***Il monismo del divenire.*** — Vi è un'altra forma di monismo, detta *monismo del divenire* da uno dei suoi principali propugnatori, il fisico Ernesto Mach; essa, rigorosamente intesa, non pretende di essere una concezione generale dell'universo, una Weltanschauung, come dicono i Tedeschi; ma parte da una dottrina conoscitiva che abbiamo già brevemente esaminata, e che, ponendosi sul terreno dell'“ esperienza pura ”, vuol colmare l'abisso che separa il fisico dallo psichico; far sì che l'esperienza sia ricondotta a determinati elementi e alle loro relazioni funzionali, eliminando il principio di causa

(1) GENTILE, in “ Critica ”, anno II, pag. 29.
(2) CROCE, *op. cit.*, pag. 207.
(3) CROCE, *op. cit.*, pag. 19.

che accusa origini antropomorfiche; porre in fine, nel luogo della *sostanza*, il concetto più generale del *divenire*. Non più dunque una sostanza spirituale o, tanto meno, una sostanza materiale come essenza dell'universo; l'elemento ultimo, sul quale poggia il nostro pensiero e la nostra azione non è nè il fenomeno, nè la cosa in sè; non è dato nè al senso nè all'intelletto, non è nè cosciente nè incosciente, non fisico o psichico, non materia o spirito; l'analisi scientifica, libera da ogni pregiudizio, ci assicura invece che l'elemento fisico o corporeo deve essere considerato con egual diritto dell'elemento psichico, giacchè ambedue sono parti indivisibili d'un'esperienza originaria, ambedue esistono con eguale certezza; se il primo concetto è legittimo, tale è pure il secondo; se il primo è falso, il secondo non può esser vero. (1) Eliminiamo dunque le sostanze e le cause; ogni sostanza, esaminata attentamente, svanisce sciogliendosi in una serie di avvenimenti, i quali, secondo un'idea già espressa da David Hume, si svolgono in una successione temporale, ma non in una catena di cause e di effetti; questi avvenimenti sono gli elementi ultimi dell'universo. Sia che noi consideriamo questi elementi sotto l'aspetto scientifico, cioè nelle loro reciproche relazioni, sia che la descrizione si faccia in rapporto al soggetto senziente, cioè sotto l'aspetto psicologico, il contenuto e il risultato ultimo del duplice esame sono perfettamente identici: l'idea del divenire è il supremo principio unificatore, che sopprime le differenze tra il fisico e lo psichico, differenze che si sono formate non già nei primordî dell'os-

---

(1) PETZOLD, *Das Weltproblem*, già cit., pag. 138.

servazione sperimentale, ma sono piuttosto il risultato erroneo delle relazioni che si svolgono fra gli uomini. Se qualcuno, infatti, potesse, per ipotesi, crescere fuori d'ogni consorzio umano, distinguerebbe a mala pena le sue rappresentazioni dalle sensazioni corrispondenti, non giungerebbe a formarsi un'idea dell'io, della propria personalità distinta da tutto il resto, non porrebbe sè stesso di fronte all'universo: tutto il complesso degli avvenimenti, tutto il divenire sarebbe identico e unico. (1) È questa una delle idee dominanti nella dottrina di *Riccardo Avenarius* (1843-1896), il grande e (per una difficile terminologia) poco noto teorico dell' " esperienza pura „; la cui opera ha piuttosto un colorito materialistico, mentre il Mach pende verso l'idealismo, come è facile dedurre da quello che si è già detto. L'Avenarius vuol porre le basi d'una filosofia che ci renda atti a pensare il mondo col *minimo sforzo possibile*; purificare l'esperienza di tutti gli elementi estranei che vi si sono aggiunti nello sviluppo del pensiero, giacchè per effetto dei sistemi filosofici la totalità dell'esperienza empirica primitiva si è scissa in conoscenza empirica primitiva da una parte, non empirica dall'altra. Per quel fenomeno che egli chiama " introiezione „ noi compiamo una specie di sdoppiamento dell'esperienza, che originariamente è unica, sdoppiamento che avviene prima per rispetto ai nostri simili, poi per rispetto a noi: ammettendo esseri analoghi a noi, attribuiamo loro un'esperienza propria, pur lasciando sussistere davanti ad essi la nostra propria esperienza, come qualche cosa d'esteriore; di qui deriva che l'espe-

(1) MACH, *La connaissance et l'erreur*, pag. 383. Paris, Flammarion, 1908.

rienza dei nostri simili, la sola che questi abbiano e che possano avere, diviene la loro esperienza *interiore* in opposizione alla nostra esperienza, che per essi è esteriore; e noi stessi, presi nello stesso laccio, opponiamo la nostra esperienza alla loro, e ci fabbrichiamo un mondo interno, per opporlo a questo mondo esterno. Da questo sdoppiamento iniziale segue una lunga serie di sdoppiamenti, e si falsa in maniera irrimediabile la netta visione delle cose. La cosa, che in realtà non si distingue dalla sua immagine, perchè essa non ha immagine e non è altro che " cosa ", sembra esistere per sè stessa e proiettare in noi la sua immagine.

In un altro stadio della riflessione l'immagine, che in realtà non si distingue dalla cosa, perchè essa è *immagine — cosa*, come la cosa è *cosa — immagine*, sembra esistere in noi come uno stato e proiettarsi al di fuori come l'apparenza d'una cosa. Così tutte le distinzioni: anima e corpo, spirito e materia, soggetto e oggetto, sono prodotti più o meno raffinati dell'introiezione. (1) La filosofia riconosce a poco a poco l'assurdità che vi è nel distinguere la cosa e la percezione della cosa, elimina le realtà non empiriche che si sono introdotte nella conoscenza, e ritorna all'esperienza pura " dove l'io e l'ambiente sono ugualmente dati, sono parti integranti d'un medesimo sistema, sono constatati insieme e nello stesso tempo; l'io, che constata il suo ambiente e constata sè stesso, non è il soggetto dell'esperienza, ma esperienza; e come ciò che chiamiamo *cosa* è constatato, così l'io constata sè stesso,

---

(1) DELACROIX, *Avenarius, esquisse de l'empirio-criticisme*, nella " Revue de Métaphysique et de Morale ", pag. 100, gennaio 1898.

e reciprocamente; noi non percepiamo noi stessi nel nostro interno per mezzo d'un certo senso interno, come non proiettiamo nello spazio un complesso d'impressioni visive localizzate dapprima nel cervello; la sintesi dell'io e delle cose, dell'io e dell'ambiente, costituisce l'esperienza piena, elevata al disopra d'ogni dualismo: l'io è dato come cosa in un gruppo di cose, entro le quali egli è il centro „. [1]

Questa tendenza all'unità è largamente diffusa, e non è dissimile, nelle linee generali, da quella che si rileva nella filosofia della contingenza e nella filosofia dell'immanenza. Se il filosofo, dice il Bergson, fa " tabula rasa „ di tutto ciò che non è altro che un simbolo dell'immaginazione, vedrà il mondo materiale risolversi in un semplice flusso, in un continuo evolversi, in un divenire; la metafisica allora sarà fondata sul principio d'una conoscenza intuitiva, che penetra nel movimento e adotta la vita stessa delle cose. [2] Per W. Schuppe la coscienza è una cosa sola con la realtà, e il divenire del pensiero è pure il divenire della realtà, perchè il pensiero non è un'attività puramente formale che si applica agli oggetti sensibili per trasformarli in oggetti di conoscenza, come il metallo fuso entra negli stampi per ricevere la forma conveniente; ma il contenuto della coscienza è vivo, concreto e affatto identico con quello che il realismo denomina mondo esterno; questo è adunque nella coscienza, nell'io; non però come è inteso dall'idealismo assoluto, pel quale l'universo svanisce, evapora quasi

(1) Delacroix, *op. cit.*, pag. 94.

(2) Bergson, *L'évolution créatrice*, già cit., pag. 398 e *Introduction à la métaphysique* nella " Revue de Métaphysique et de Morale „, pag. 29. Gennaio 1903.

nelle idee; ma i confini tra mondo interno e mondo esterno scompaiono o, meglio, i confini della coscienza vengono estesi e il mondo esterno è incorporato, per così dire, nel primo. (1)

Come nella scienza si osserva il desiderio di giungere ad una materia prima, che sia la base di tutte le cose esistenti, così nella filosofia, fino dai primi albori della speculazione, vediamo apparire la tendenza all'unità, e ripresentarsi di continuo il problema degli opposti, perchè le varie soluzioni monistiche sono per lo più soltanto illusorie. Lo stesso Spinoza, nota l'Eucken, è per metà materialista e per metà spiritualista; è materialista nel principio fondamentale, considerando egli la natura come il nocciolo e la misura d'ogni realtà, mentre la vita psichica è solo un fenomeno secondario, che accompagna il processo naturale; nella conclusione, poi, il suo monismo si trasmuta in uno spiritualismo. (2) Il monismo naturalistico, ben considerato, si riduce alla fine ad un materialismo più o meno raffinato, poichè la vita psichica diviene un semplice riflesso della vita naturale, un " epifenomeno ", quasi un'appendice non necessaria dell'attività fisiologica; ma non vediamo noi che, se la psicologia ha mirato in questi ultimi decennî ad avvicinarsi alla fisiologia, i suoi progressi ne l'hanno invece allontanata, scavando più profondo l'abisso tra i due ordini di fenomeni? Come può la fisiologia, che non è ancora riuscita a formarsi un concetto chiaro e soddisfacente della vita nervosa, comprendere la vita psichica? Così il dualismo, che si vuol cacciare

(1) SCHUPPE, *Gründriss ecc.*, già cit., pag. 24.
(2) EUCKEN, *Geistige Strömungen*, già cit., pag. 177.

dalla porta, rientra facilmente dalla finestra; non pochi sono oggi materialisti nella concezione meccanica e causale delle cose, e idealisti invece nella concezione della condotta morale; positivisti in un campo della conoscenza, spiritualisti in un altro campo; perciò non è da meravigliarsi se la soluzione hegeliana o, meglio, la via indicata dall'Hegel appaia a molti ancora la migliore.

CAPITOLO SESTO

—

I problemi della metafisica.

b) Il problema dell'evoluzione.

1. Il principio dell'evoluzione — 2. L'evoluzione meccanica — 3. Linee d'una concezione meccanica del mondo — 4. L'evoluzione ideale.

1. ***Il principio dell'evoluzione.*** — Uno spirito incolto crede che l'universo che gli sta davanti agli occhi non abbia mai mutato e che anche nell'avvenire debba conservare la forma e i caratteri attuali, non riuscendo neppure a farsi un'idea elementare del progresso, benchè non gli sfuggano i cambiamenti parziali, come quelli delle stagioni, della temperatura ecc.; è un carattere psicologico, non dissimile da quello che si può rilevare anche nel bambino. Ma non appena ad una mente investigatrice s'affaccia nel suo insieme il problema del divenire e, dopo aver ammesso una materia primitiva come fondamento di tutte le cose, si presenta la questione: in che modo le cose che io vedo sono divenute ciò che ora sono?, l'idea d'evoluzione si presenta chiaramente. Si vede quindi *Anassimandro* (nato nel 610 a. Cr.), ancor nell'infanzia del pensiero filosofico, affrontare le gravi questioni dell'origine dell'universo, della terra e dei suoi abitanti, e dalla materia primordiale, dall'indeterminato (τὸ

ἄπειρον) far uscire, mediante una distinzione sotto forma di caldo e di freddo, tutte le cose particolari: i primi animali si sono prodotti nel seno delle acque marine, e col tempo hanno trovato sulla terra una nuova dimora, dove, spogliatisi della squama spinosa che prima rivestivano, si sono ben presto adattati a nuove condizioni di vita; l'uomo, poi, deve trarre la sua origine da animali che avevano un'altra forma, giacchè, per le difficoltà della sua educazione, non *avrebbe potuto* sussistere all'origine. (1)

Anche *Eraclito* difende strenuamente il principio della trasformazione perpetua di tutte le cose, per cui tutto ciò che vive è soggetto ad una distruzione incessante e ad un incessante rinnovamento, e quando il nostro occhio crede di afferrare qualche cosa di permanente, è vittima d'un'illusione, giacchè tutto in realtà è in un perpetuo divenire: πᾶντα ῥεῖ; non si può, egli dice, discendere due volte nel medesimo fiume; a quelli che discendono due volte nello stesso fiume, sopraggiungono di continuo nuove acque. (2) Si comprende l'ammirazione che l'Hegel ha per Eraclito, dal quale fa datare l'idea divenuta poi comune a tutti i filosofi: l'essere e il non essere

(1) TANNERY, *Pour l'histoire de la science Hellène*, pag. 89 e 115. Paris, Alcan, 1878. L'opinione di Anassimandro intorno alla prima origine delle specie animali può parere a prima vista alquanto puerile; eppure essa è stata ripresa ai nostri giorni, con tutti i sussidî forniti dalla scienza moderna, da uno scienziato francese, Renato Quinton, che, tra le condizioni essenziali alla vita della cellula primitiva pone quella che egli chiama della " costanza marina „ espressa nei seguenti termini: " l'ambiente nel quale la vita ha fatto la sua prima apparizione sul globo, è stato un ambiente marino; la vita animale, apparsa nei mari allo stato di cellula, ha sempre mantenuto la tendenza a conservare le cellule onde si compone l'organismo in un ambiente marino „. — Vedi la " Revue de Métaphysique et de Morale „, pag. 116 e seg., gennaio 1905.

(2) TANNERY, *op. cit.*, pag. 194.

sono identici, la loro unità sta nel divenire, il tutto è concepito in un perpetuo divenire, in un'assidua trasformazione. (1)

Però, nonostante questi notevoli saggi, il periodo più splendido dell'antichità classica rimane decisamente legato al principio dell'immobilità, anche perchè questo risponde assai meglio all'ideale estetico dell'armonioso spirito ellenico, pel quale la realtà è nella sua essenza una vivente opera d'arte ben proporzionale e regolata da un ordine immutabile. Il vero sapere, la *scienza*, consta non di ciò che è passeggero, mutabile, destinato a perire, degli oggetti particolari, ciascuno dei quali offre al nostro occhio mutamenti e contraddizioni molteplici, ma di ciò che è immutabile, sempre eguale a sè stesso, libero di ogni contraddizione.

Il principio evolutivo è piuttosto caratteristico del pensiero moderno, profondamente ostile alla credenza nell'immobilità dell'essere; già Nicola Cusano (1401-1464) concepisce la vita dell'universo, cioè la relazione fra Dio e il mondo, fra l'unità e la molteplicità, come un processo progressivo di complicazione e di esplicazione (*complicatio*, *explicatio*), considerando l'unità, sia nell'essere divino, sia nella vita cosmica, non come un principio rigido, ma come una forza attiva. (2) Anche nella mente divinatrice di *Giambattista Vico* si è abbozzata l'idea d'uno sviluppo interno, che non è una pura aggiunta di una cosa a un'altra, ma un vero processo svolgentesi per forza interiore; egli studia il senso e l'intelletto del genere umano: il senso è la prima vita

(1) Fischer, *op. cit.*, vol. II, pag. 1033.

(2) Eucken, *Beiträge zu Einführung* in *die Geschichte der Philosophie*, già cit., pag. 4.

dei popoli, il tempo dei miti e delle false religioni; l'intelletto è la riflessione dei popoli, per cui ogni popolo sa quello che è e vuole, e il più alto grado di questa riflessione è la filosofia; l'intelletto è già nel senso, ma solo implicitamente, e ciò che muove il senso e gli dà vita e conoscenza, è l'intelletto stesso, perchè nell'attività del senso egli si apparecchia come la sua materia. Il vero pregio del Vico è di aver compreso questo concetto dello spirito come libero sviluppo di sè stesso, e di averlo applicato alla spiegazione del mondo umano, dando così origine a quel problema che formò poi l'intimo motivo della filosofia tedesca. [1]

Tale principio si è andato man mano sempre meglio delineando, ed è penetrato in tutte le scienze sia come regola metodica, sia come teoria esplicativa. Però, nonostante tale progressivo determinarsi dell'idea d'evoluzione, questa viene tuttora adoperata in sensi diversi e qualche volta anche contraddittorî, cosicchè occorre qui definire il valore dell'espressione, per comprendere meglio i termini del problema.

Anzitutto la parola *evoluzione* corrisponde a *divenire*, nel qual senso non esiste realtà che non sia evoluzione: e a *mutamento*, escludendo la ripetizione di ciò che dev'essere evoluzione. In seguito, al concetto d'una serie di cambiamenti s'aggiunge l'idea che le diverse parti concorrono insieme a formare un tutto, donde si costituisce il concetto comprensivo di *evoluzione teleologica*. Se a ciò si aggiunge l'idea del *valore*, che va aumentando ad ogni grado della serie evolutiva, in istretta connessione con la

---

[1] SPAVENTA, *Scritti filosofici*, già cit., pag. 142-5.

successione del tempo; allora l'evoluzione diviene *progresso*; infine il *valore*, che la serie evolutiva effettua, è concepito come causa, cosicchè esso agisce per la sua propria attuazione. (1) Nella filosofia moderna si possono distinguere due concezioni della teoria evolutiva; l'una meccanica, rappresentata da Carlo Darwin e da Herbert Spencer, si collega soprattutto al movimento positivista e naturalistico; l'altra finalistica è legata ai grandi pensatori dell'idealismo tedesco della prima metà del secolo XIX, al Fichte, allo Schelling, all'Hegel. L'idea d'evoluzione cosmica, intesa nel senso che racchiuda in sè il concetto di produzione, di generazione (epigenesi), si può dire un elemento essenziale del *monismo*, come oggi vien chiamato, o della *filosofia dell'identità*, come si diceva nella prima metà del secolo XIX; giacchè tanto l'una quanto l'altra dottrina mirano a dedurre e a spiegare la realtà universale mediante un unico principio.

L'evoluzionismo naturalistico ha i suoi propugnatori più grandi e numerosi in Inghilterra, quello idealistico in Germania; il che s'accorda coi caratteri psicologici predominanti nelle due nazioni: la prima abbonda di spiriti eminentemente pratici, che mirano soprattutto alla verità schietta e minuta; mentre la seconda è ricca di menti riflessive, disposte alle speculazioni profonde e a collocarsi al disopra della realtà delle cose, per dominarla. Il *filosofo inglese* si può paragonare a un geografo che con gran diligenza traccia una carta dei luoghi pei quali è passato, si tiene stretto ai fenomeni che gli vengono presentati dall'esperienza, spiega un

(1) Rickert, *op. cit.*, pag. 473.

fenomeno per mezzo d'un altro fenomeno, raggruppa, ordina, descrive ciò che raccoglie, è sempre a contatto della coscienza popolare; il filosofo *tedesco* è soprattutto idealista, ricerca i suoi principî al disopra dei fenomeni, li svolge con amorosa diligenza e con minuta architettonica fino alle più piccole particolarità, ha un carattere sintetico e sistematico. (1)

2. ***L'evoluzione meccanica.*** — La dottrina dell'evoluzione naturale è un prodotto genuino del genio inglese, che si rivolge di preferenza ai fenomeni offerti dall'esperienza e si vale, per spiegarli, di principî che stanno, pur sempre, almeno nella sua intenzione, entro i limiti ben determinati dell'esperienza. Nel campo della geologia s'incontra Carlo Lyell (1797-1875) con le sue ricerche geologiche in relazione con l'antichità della razza umana; nel campo della biologia Tommaso Huxley (1825-1895), coi suoi lavori d'anatomia comparata e le indagini sulle origini dell'uomo e della vita, e Carlo Darwin (1809-1882), che ha il merito non piccolo di aver saputo coordinare tutti i fattori che contribuiscono allo sviluppo organico, e di aver messo in piena luce le cause naturali che lavorano attivamente alla formazione e alla trasformazione della specie, donde una nuova concezione della natura, che, secondo qualche storico della filosofia, colloca il nome del grande scienziato inglese accanto ai nomi di Keplero, Copernico, Galilei, Newton. (2) Egli vide nella *lotta per l'esistenza* la causa della *selezione naturale*, a cui la *variabilità* offre la *ma-*

Darwin

---

(1) FALCKENBERG, *op. cit.*, pag. 66 e seg.
(2) Per es. l'HÖFFDING, *op. cit.*, vol. II, pag. 458.

teria, che poi l'*eredità* trasmette; accanto a questi fattori principali pose come fattori ausiliari l'azione dell'ambiente sull'organismo, l'influenza dell'uso e del non uso degli organi, la scelta sessuale, la legge di correlazione di sviluppo.

L'influenza dell'ambiente è la causa più manifesta: piante e animali si modificano mutando clima e paesi; di tutti gli esseri viventi sopravvivono solo quelli che sanno adattarsi all'ambiente. Gli animali debbono lottare non solamente contro il suolo e il clima, ma anche fra loro; le piante sembra che si contendano i raggi del sole e il nutrimento della terra; gli animali adoprano l'intelligenza e l'energia che possiedono per procurarsi da vivere; gli uccelli da preda provvedono alla propria esistenza mettendo a morte gli uccelli più piccoli e più deboli; questi alla loro volta si nutrono di insetti, i quali vivono a spese del regno vegetale; dimodochè tutti gli esseri dall'animale più perfetto alla pianta, si muovono di continuo una guerra violenta e accanita, nella quale vincono i più forti e i più fecondi. I caratteri che assicurano il trionfo degli individui e della specie si sviluppano producendo nell'organismo modificazioni più o meno profonde, giacchè le diverse parti del corpo sono così strettamente legate fra loro, che i mutamenti che accadono in una parte si fanno sentire più o meno anche sulle altre, donde la legge di *correlazione di sviluppo*; infine, l'*eredità* fissa nella specie i caratteri acquistati dall'individuo. In tal modo la *selezione naturale*, mediante continue modificazioni, conduce ad una trasformazione continua e progressiva degli esseri animali e vegetali, assicurando la sopravvivenza dei più perfetti; pone in luce l'unità della

vita dell'universo, dimostrando che questa vita è dovunque la stessa, e presenta solo varî gradi; si passa dalle forme inferiori alle superiori per via d'evoluzione, retta da leggi rigide e inflessibili; la superiorità d'un essere vivente si manifesta appunto, quando esso si sviluppa, obbedendo a queste leggi.

Lo stesso Darwin considera la sua dottrina, non come un dogma intangibile, ma più specialmente come un metodo utile a seguirsi nell'interpretazione dei fenomeni naturali, un punto di partenza verso ricerche ulteriori, non un punto d'arrivo. Non c'è quindi da meravigliarsi se, dopo aver segnato il principio d'una rivoluzione radicale nell'interpretazione scientifica della natura, la teoria darwiniana appaia ora di per sè sola insufficiente a spiegare in maniera adeguata tutti i fenomeni della vita organica.

Un'impronta filosofica ha dato alla teoria d'evoluzione *Herbert Spencer*, che ha voluto estendere l'idea di progresso a tutti i campi della vita universale, dal nostro sistema planetario alle più elevate produzioni dello spirito umano, stabilendo una legge comune a tutti i fenomeni, che è poi *la legge generale d'evoluzione*, che egli vuol dedurre da un postulato ritrovantesi in tutte le conoscenze positive, cioè dal principio della conservazione della energia, in forza del quale tutti gli esseri non sono che modi e forme dell'energia continuamente trasformantesi, la cui quantità rimane immutata. La storia d'una cosa, affinchè, secondo lo Spencer, riesca completa, deve estendersi dal punto nel quale essa esce dall'impercettibile, fino al suo ritorno nell'impercettibile, e tutta la conoscenza di cui è capace la nostra mente si avrà solo quando noi sapremo, in un

modo o in un altro, esprimere l'intero passato e l'intero avvenire di ogni oggetto o d'un aggregato di oggetti. [1] Spetta appunto alla filosofia formulare questo passaggio dall'impercettibile al percettibile e dal percettibile all'impercettibile.

L'evoluzione presenta tre caratteri distintivi, che occorre mettere in rilievo. Anzitutto l'*evoluzione è una concentrazione*, ossia, in altri termini, quando un fenomeno si forma, avviene che elementi prima disseminati si raccolgano, si combinino, si concentrino. Così la formazione del nostro sistema solare, secondo la nota teoria del Laplace e del Kant, ha principio da un'unica massa roteante di vapori, le cui parti erano prima separate; la grande massa d'acqua che dev'essere esistita allo stato di vapore, quando la superficie terrestre era ancora incandescente, si integrò quando la perdita del calore latente della terra lo permise; ogni pianta cresce riunendo in sè stessa elementi prima diffusi, e gli animali pure debbono il proprio accrescimento ad elementi prima dispersi nelle piante e negli altri animali. Fatti analoghi si notano nei fenomeni sociali, come nel processo per cui le famiglie erranti costituiscono una tribù, e parecchie tribù si pongono alla dipendenza di altre più forti, i feudi si aggregano in provincie, le provincie in regni e infine i regni limitrofi in imperî sempre più vasti. Nelle arti industriali si osserva il progresso dal primitivo ordigno semplice e grossolano alle grandi e complicate macchine attuali; per es., dalla leva alla carrucola, cioè da un agente semplice ad un composto di agenti semplici. Nell'arte poi quale contrasto

---

[1] SPENCER, *I primi principî*, pag. 215. Milano, Dumolard, 1888.

fra le decorazioni murali degli Assiri, che possiamo osservare nei nostri musei, e le pitture storiche dei nostri tempi! un grande progresso si è fatto nell'unità della composizione, nella subordinazione delle parti al tutto; nelle pitture antiche ogni figura, ogni personaggio sembra stia da sè, staccato dalle altre figure, mentre nei quadri odierni ogni minimo particolare entra come parte integrante nella rappresentazione complessiva. Anche nella musica la concentrazione progressiva avviene in modo chiarissimo: la semplice cadenza, che comprende poche note, si trasforma in una lunga serie di frasi musicali, fuse in un tutto organico; l'integrazione è così completa, che la melodia non può essere interrotta o privata del finale, senza darci un senso sgradevole di incompiutezza. (1)

In secondo luogo l'*evoluzione è differenziazione*, è passaggio dall'*omogeneo* all'*eterogeneo*, il determinarsi graduale della massa, mentre le singole parti vanno integrandosi. Così nella storia del nostro sistema planetario si osserva una crescente varietà di struttura fra il sole e i pianeti, e di questi ultimi fra loro, per l'inclinazione delle loro orbite, degli assi, per la costituzione fisica; è ammesso poi dai geologi che la terra fosse un tempo una massa di materia fusa, staccatasi dalla nebulosa, e che le parti interne sieno tuttora fluide e incandescenti; prima dovette aver luogo una divergenza fra la massa e la parte più perfrigerabile, la superficie; un ulteriore raffreddamento fece precipitare tutti gli elementi solidificabili contenuti nell'atmosfera; infine la struttura della terra è divenuta sempre

---

(1) Spencer, *op. cit.*, pag. 238 e seg.

più complessa e più varia pel moltiplicarsi degli strati che ne formano la crosta.

Un progresso analogo si manifesta anche nell'avanzarsi della civiltà umana, considerata sia nel suo complesso, sia in ogni singolo gruppo sociale. Nelle tribù barbariche ogni uomo ha eguali poteri e uguali funzioni: è nel medesimo tempo guerriero, cacciatore, agricoltore, ecc.; lentamente le varie attribuzioni si fanno più distinte, finchè si giunge ai complicatissimi organismi dei nostri giorni. La forma sentimentale del linguaggio è l'esclamazione, e, benchè non sia dimostrato che per sè sola abbia costituito tutta la lingua dell'uomo, pure la linguistica ha provato che in tutti gli idiomi le parole possono essere raggruppate in famiglie e riportate a una radice comune; il differenziarsi delle razze ha prodotto quello delle lingue, creando dialetti in numero infinito; varietà simili presenta lo sviluppo della scrittura, da quella ideografica sino agli alfabeti moderni. Anche la decorazione murale, per quanto possa sembrare strano, ha dato origine alla pittura, alla scultura e al linguaggio scritto; cosicchè il busto collocato sul piedistallo, il paesaggio appeso al muro, il numero del " Times „ spiegato sulla tavola hanno una lontana parentela non solo nella loro natura, ma anche nell'origine. [1]

Il terzo aspetto, nel quale l'evoluzione si presenta a noi, è *la determinazione*, il passaggio dall'indefinito al definito, dalla confusione all'ordine, cosicchè si parte da uno stato caotico, dove le parti sono disperse e omogenee, e si arriva a un tutto dove le parti sono eterogenee e fra loro connesse;

---

[1] Spencer, *op. cit.*, pag. 252 e seg.

per es. il sistema planetario dapprima irregolare nella forma e nei limiti indistinti, presenta un progresso sensibile verso una forma più definita e regolare. La sostanza largamente diffusa, a mano a mano che andava concentrandosi e incominciava a prendere un movimento rotatorio, deve aver assunto la forma d'uno sferoide appiattito, che divenne poi più sferico nei contorni.

Nel campo sociale si hanno numerosi esempi di tale passaggio. Una tribù nomade di selvaggi senza dimora fissa e senza governo stabile è assai meno definita, nella posizione relativa delle sue parti, che una nazione; il progresso avviene per successive distinzioni nei confini del territorio, nella separazione crescente fra le diverse classi sociali, fra governanti e governati. I prodotti svariati della civiltà, come l'arte, il linguaggio, la scienza, presentano cambiamenti analoghi; così dagli strumenti di pietra scoperti in depositi geologici recenti, passando per le armi dei selvaggi, e venendo alle armi perfezionate delle nazioni odierne, si nota un progresso incessante verso la precisione.

Una formula dell'evoluzione, che riunisca i tre aspetti sotto i quali si possono considerare le trasformazioni di tutte le cose, si potrà esprimere nei seguenti termini: l'evoluzione è un cambiamento che va da un'omogeneità indefinita e incoerente, a una eterogeneità definita e coerente, accompagnante la dispersione del moto e la concentrazione della materia. (1)

L'evoluzione riposa sopra tre leggi essenziali:

1°. L'*instabilità dell'omogeneo*: in ogni corpo l'omo-

---

(1) SPENCER, *op. cit.*, pag. 289.

geneità è una condizione d'equilibrio instabile, derivante dal fatto che le differenti parti d'un aggregato omogeneo qualsiasi sono esposte all'azione di forze diverse. Così tutte le orbite, tanto dei pianeti quanto dei satelliti, sono più o meno eccentriche, e se fossero circoli perfetti, diverrebbero ben presto ellittiche; la solidificazione della superficie terrestre, la struttura delle piante e degli animali, gli stati di coscienza, gli aggregati sociali, dimostrano la stessa tendenza a passare dall'omogeneità all'eterogeneità per l'unione di diversi sistemi di forze.

2°. La *moltiplicazione degli effetti*: una forza incidente che affetta una massa già resa eterogenea, ne affetta differentemente le parti; e ciascuno di questi mutamenti produce variazioni sempre maggiori a misura che l'aggregato diviene più eterogeneo. Uno spavento improvviso, per esempio, può eccitare l'azione del cuore, un afflusso di sangue al cervello, o, se il sistema nervoso è debole, anche una malattia con un corteo di sintomi complicati; la locomotiva ha dato origine a tutto l'odierno sistema ferroviario, mutando la faccia del mondo, il corso degli affari, le abitudini sociali ecc.

3°. La *segregazione*: processo che tende costantemente a separare le unità che differiscono tra loro e a riunire quelle che si rassomigliano, contribuendo così a rendere più spiccate e definite le differenze risultanti da altre cause. Nei depositi geologici si vede che frammenti misti, diversi di volume e di peso, sotto l'azione della terra e dell'acqua, sono separati e poi riuniti in gruppi di frammenti relativamente simili. [1]

---

[1] Spencer, *op. cit.*, cap. XIX, XX, XXI.

Tutti i cambiamenti che subisce un aggregato, tendono ad uno scopo, cioè all'*equilibrio* tra le forze, alle quali le parti dell'aggregato sono esposte, e le forze che queste parti loro oppongono. In tutte le fasi dell'evoluzione le cose tendono di continuo a prendere e a conservare l'equilibrio mobile, che si produce in un aggregato soggetto a moti composti, formando uno stato transitorio che conduce all'equilibrio completo. Poichè, dunque, l'equilibrio procede verso un'acquiescenza assoluta, sembra che noi avanziamo senza posa verso uno stato di morte universale, giungendo così allo stadio ultimo dell'evoluzione, al quale succede la dissoluzione, la disintegrazione dell'aggregato, che abbia raggiunto il termine estremo delle sue metamorfosi e si trovi esposto a tutte le azioni dell'ambiente. In una società in dissoluzione è avvenuta una cessazione di quei movimenti coordinati che essa presentava nelle armi, nelle industrie, nel commercio, ecc., le unità agiscono per conto proprio, e costituiscono il moto delle masse. Segni d'una futura dissoluzione si rilevano anche nel sistema planetario; la perdita del calore solare sarebbe enorme, secondo alcuni scienziati; il compenso è prodotto, come pensa Roberto Mayer, da una sterminata quantità di meteoriti e di stelle cadenti che precipitano continuamente sul sole. Col crescere della potenza attrattiva di questo, i pianeti precipiteranno pure sull'astro luminoso, sviluppandovi una grande quantità di calore; solo quando l'ultimo pianeta sarà congiunto col corpo centrale, questo andrà incontro alla morte, non essendo più possibile compensare la perdita di calore. Forse allora incomincerà una nuova êra, nella quale potranno aver luogo altre

evoluzioni successive, sempre simili nei principî, non mai le stesse nei loro risultati concreti. (1)

In conclusione, l'evoluzionismo naturalistico vuol ricostruire l'universo, partendo da elementi semplici e irriducibili, come lo spazio, il tempo, il movimento, la forza, e descrivere la formazione dei mondi materiali, delle specie viventi, della vita, del pensiero, della società umana, ricorrendo a leggi fatali e immutabili; un medesimo processo meccanico presiede al sorgere e allo svilupparsi dei sistemi cosmici, degli esseri viventi e delle facoltà mentali: il molteplice esce dall'uno, l'eterogeneo dall'omogeneo, la varietà dalla monotonia; mediante un triplice processo di integrazione, di differenziazione e di coordinazione. Questo antico ingegnere, si è osservato, pare si compiacesse ed eccellesse nel montare e nello smontare le ruote delle cose, viste sotto l'aspetto della materialità, e a descriverne il ritmo fisico; si comprende quindi come lo Spencer seducesse le intelligenze, preparate dalle scoperte e dalle teorie del tempo ad accogliere la spiegazione più universale sotto la forma d'una statica o d'una dinamica generali, e a concepire la storia del mondo come una storia del movimento fisico. (2)

Si avvicina spesso la teoria spenceriana col processo della distinzione di *Roberto Ardigò*, processo concepito pure come universale, giacchè è nel pensiero, come nella natura, anzi è in quello il riflesso di questa, essendo anche il pensiero, come ogni fatto una " formazione naturale „. Nella serie infinita dei fatti naturali, secondo il positivista di Padova, che

(1) Spencer, *op. cit.*, pag. 402.
(2) Weber, in " Revue de Métaph. et de Morale „, Settembre 1907, pag. 621.

riprende e sviluppa un concetto d'un altro positivista, Carlo Cattaneo, (1) vi è un passaggio incessante da un indistinto a un distinto, che in quello era contenuto; dall'*indistinto* emergono, specificandosi, i fatti molteplici, materiali e spirituali, fisici e psichici; questo *indistinto* è ragione naturale d'ogni fatto, d'ogni specificazione, d'ogni *distinto*, nè potremmo comprendere senza esso il divenire. Questo *indistinto* si può pensare fornito della virtualità di presentarsi tanto sotto la forma fisica, quanto sotto la forma psichica, e si può assumere come sottostante alle due specie di fatti, a quel modo che la scienza naturale assume l'atomo materiale colle semplici virtualità di produrre il dato del Fisico, quello del Chimico, quello del Biologo. L'*indistinto*, poi, non è assoluto, ma relativo, giacchè un *indistinto* può anche considerarsi come un distinto verso il dato precedente; ad esempio il *colore* in genere è l'indistinto in rapporto a quei distinti successivi che sono il *rosso*, il *verde* ecc. ed è, alla sua volta, un distinto nel suo rapporto con la sensazione in genere. Questo processo mentale di esplicazione si giustifica col principio che *la distinzione* non è soltanto un processo mentale, ma anche un processo naturale, obbiettivo. Così il sistema solare, sorto dalla nebulosa primitiva, che non è altro se non un Primo o un indistinto relativo, divenne qual'è attualmente pel processo evolutivo della *distinzione*, simile in questo ad una qualsivoglia individualità cosmica, per es., a quella d'un animale, il quale si forma analogamente dall'uovo, attraversando varî periodi di progressiva distinzione. (2)

---

(1) Gentile, *Carlo Cattaneo* in " Critica ", Marzo 1908, pag. 120.
(2) Marchesini, *op. cit.*, pag. 110 e seg.

3. ***Linee d'una concezione meccanica del mondo.*** — L'idea, che importa rilevare nella dottrina dell'evoluzione naturalistica, è quella di *meccanismo*, che dalle scienze naturali, e propriamente dalla fisica, si è voluta estendere a tutti i gradi della realtà universale, non esclusi i più elevati prodotti dell'attività psichica. La spiegazione meccanica del mondo fa la sua prima apparizione in forma sistematica nella *scuola atomistica* di Leucippo e di Democrito, che, come già si è accennato, concepiscono la sostanza come un insieme di particelle piccolissime, di *atomi* irriducibili, infiniti per numero e per quantità, uguali per qualità, che cadono nello spazio vuoto dall'alto al basso, i più pesanti con maggior velocità dei più leggeri; anche l'anima consta di atomi piccolissimi, lisci, rotondi e quindi mobilissimi, *gli atomi del fuoco*, che penetrano tutto il corpo e gli infondono la vita e il pensiero, di guisa che i fenomeni psichici obbediscono alle stesse leggi dei fenomeni corporei. *Aristotile* introduce e diffonde il concetto opposto, cioè quello di *organismo*, d'un tutto vivente, che precede le singole parti, che diviene la fonte donde sorge la concezione teleologica o finalistica dell'universo; giacchè se il tutto è originario e offre la chiave per spiegare le singole parti e funzioni, e se, d'altra parte, secondo la dottrina platonico-aristotelica, il tutto ha una forma invariabile e una vita in sè chiusa, che basta a sè stessa, ad ogni movimento è proposto un punto finale. (1) Una forte reazione contro la teoria organica spunta nei tempi moderni; Renato Cartesio considera la *teoria meccanica* come un principio ne-

(1) EUCKEN, *op. cit.*, pag. 131.

cessario per comprendere esattamente la natura, non però come una dottrina metafisica intorno agli elementi ultimi del mondo, staccandosi quindi nettamente da Democrito.

Nella seconda metà del secolo XIX, dopo che nella prima metà ebbe un dominio incontrastato la dottrina finalistica, pel rapido e rigoglioso rifiorire delle scienze naturali e fisiche sorse l'ardito tentativo di costringere anche i prodotti dell'intelligenza nella ferrea maglia del metodo naturalistico, e di costruire una *concezione meccanica* dell'universo. Il mondo, che si presenta al nostro sguardo come una varietà infinita, è nella sua essenza sempre e dovunque lo stesso; ogni diversità e ogni mutamento dipende dal fatto che il sostrato elementare e immutabile posto nello spazio, cioè *la materia*, che la mente nostra risolve in molecole e atomi, è soggetta a movimenti d'ogni sorta, ora vibratorî, ora di traslazione; a questi si riducono i fenomeni fisici e chimici, le qualità della materia percepita dai nostri sensi, calore, suono, elettricità ecc. E poichè la materia, onde sono costituiti i corpi organici, obbedisce alle stesse leggi, e nel sistema nervoso, per esempio, non vi sarebbe altro che molecole e atomi che si muovono, si attirano, si respingono, lo stato molecolare del cervello in un dato momento verrà modificato dall'impulso che il sistema nervoso riceve dalla materia che lo circonda, di guisa che le sensazioni, i movimenti e le idee che si succedono in noi possono considerarsi come *le risultanti meccaniche* ottenute mediante la composizione degli impulsi provenienti dall'esterno, coi movimenti di cui gli atomi erano in precedenza forniti. Si è chiesto come dal legame o dal movimento degli atomi si possa

avere la sensazione, e in questo si è visto un mistero indecifrabile; ma, dice il Riehl, (1) il problema così posto non ha senso, giacchè a noi sono dati non gli atomi, ma le sensazioni, e invece di cercare inutilmente una via dagli atomi alle sensazioni, si dovrebbe chiedere come dalle sensazioni si giunga a pensare gli atomi, e allora il problema è tosto risolto: il concetto di atomo è il risultato del metodo; la scienza esatta vuole misurare i fenomeni e trascura quindi i caratteri specifici e qualitativi, restringendosi alle grandezze spaziali e al movimento; ciò che le grandezze infinitamente piccole sono per la matematica, gli atomi sono per la fisica e per la chimica; essi appartengono alla stessa classe dei concetti ausiliari; soltanto l'abitudine che lo scienziato si forma a questi simboli, a questi " numeri per le cose " hanno potuto far sorgere la credenza che gli atomi stessi sieno le cose, e che le sensazioni stesse sieno un'aggiunta misteriosa degli atomi.

Uno dei principî fondamentali a cui obbediscono i fenomeni è quello della *conservazione dell'energia*, secondo il quale la quantità dell'energia nell'universo è costante; ossia in un dato sistema la *quantità di lavoro* rimane costante, e nelle diverse parti del sistema le diverse quantità di lavoro possono variare nella *forma*, ma la loro somma, dopo l'avvenuta trasformazione, non muta; così la forza d'una cascata d'acqua può trasformarsi in energia elettrica, questa alla sua volta in energia motrice, termica ecc., tenendo conto dell'altra legge della dispersione dell'energia, che avviene nel passaggio

(1) Riehl, *Philosophie der Gegenwart*, già cit., pag. 152.

da una forma di energia ad un'altra. In secondo luogo il meccanismo ha stretti legami col *determinismo*, secondo il quale nell'universo domina il *principio razionale di causa*. Si dice che v'è un rapporto causale tra due fenomeni, quando li pensiamo così intimamente connessi l'uno all'altro, che quando è dato il primo, l'altro si presenta inevitabilmente; e quando si ha un nuovo fenomeno, ossia ha luogo un mutamento, si deve ritenere come la conseguenza, la continuazione, la trasformazione del primo. Questa *necessità meccanica* domina non solo nell'evoluzione cosmica e biologica, ma anche in quella psicologica e sociale. L'uomo, secondo l'autore dei " Primi Principî ", nascendo porta seco un non lieve patrimonio, trasmessogli dalle generazioni anteriori, tutto un complesso di tendenze e di legami che formano un potere tirannico che gli è anteriore e superiore. L'ambiente dov'egli nasce, vive e agisce, fa di lui un essere più o meno recettivo, premendolo da ogni parte e in ogni momento con l'educazione, coi bisogni, con l'opinione pubblica, con le leggi, con l'elogio, col biasimo, e sforzandolo a non uscire dal binario comune con le terribili esigenze della lotta per la vita.

Questa concatenazione cieca e necessaria tra causa ed effetto si constata tanto nell'evoluzione della natura, quanto nella produzione del pensiero, il quale non fa che rispecchiare l'ordine che regna nella natura; " non c'è un'ordine nelle cose, perchè c'è nel pensiero, ma l'ordine è nel pensiero perchè fu prima nelle cose ". [1] Quest'ordine, a cui si attribuisce il carattere della causalità, è universale e ne-

---

[1] Marchesini, *op. cit.*, pag. 119.

cessario: ciò che avviene, avviene inevitabilmente; questo carattere, è proprio, per es., dell'uomo, che si sviluppa secondo le sue proprietà intrinseche e anche, imprevedibilmente, secondo le esigenze accidentalissime delle condizioni esterne che concorrono a determinarne lo sviluppo; è proprio dell'ondeggiare della piuma in balìa dell'aria, è proprio d'un pensiero, d'una istituzione sociale, d'ogni essere insomma e d'ogni fenomeno senza limiti o restrizioni. (1)

Il naturalismo esclude in maniera assoluta il principio delle cause finali dall'interpretazione non solo della natura, ma anche del mondo umano; pone come unica forma intelligibile dell'universo il principio delle cause efficienti, e riconosce che tutti quanti i fenomeni sono strettamente tra loro concatenati e si susseguono in un ordine rigido ed immutabile.

L'uomo è, anzitutto, un essere che ha fame e sete, freddo e caldo, che è legato a un certo numero di bisogni e di necessità vitali, e che deve provvedere ai mezzi indispensabili per soddisfarli; per ciò il fattore economico *determina* in modo reale e decisivo la condotta dell'uomo, e le condizioni materiali dell'esistenza sono le ragioni profonde che spiegano i nostri sentimenti e le nostre idee. La struttura economica della società è sempre il fondamento reale onde alla fine si spiega la costituzione giuridica, politica, religiosa ecc., ossia noi spieghiamo il modo di pensare degli uomini d'un'epoca determinata, mediante la loro maniera di vivere, invece di spiegare, come è avvenuto fi-

---

(1) MARCHESINI, *op. cit.*, pag. 124.

nora, il loro modo di vivere mediante il loro modo di pensare; insomma il mondo superiore delle idee si deve considerare solo come un riflesso e un effetto delle energie economiche. Quindi si può ben affermare che non solo i problemi di fisica, di chimica, di fisiologia, come dice il Taine, e quelli che riguardano un corpo effettivo qualunque, ma i problemi che concernono un essere, sia esso morale o fisico, sono, in fondo, problemi di meccanica. [1]

L'essenza dell'*esplicazione meccanica* consiste nel considerare l'avvenire e il passato come se fossero calcolabili in funzione del presente, e nel credere che *tutto sia dato*; in questa ipotesi, passato, presente, avvenire, potrebbero essere percepiti d'un sol colpo, da un'intelligenza sovrumana, capace di calcolare tutte le cose. Gli scienziati che hanno creduto all'universalità e alla perfetta oggettività dell'esplicazione meccanica, hanno fatto consciamente o no, un'ipotesi di questo genere. Il Laplace la formulava già con grande precisione: " Una intelligenza che, per un istinto dato, conoscesse tutte le forze onde è animata la natura, e la posizione rispettiva degli esseri che la compongono, se poi fosse così vasta da poter assoggettare questi fatti all'analisi, comprenderebbe in un'unica formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto per essa, e l'avvenire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi ". E il Du Bois-Reymond: " Si può pensare una conoscenza della natura così perfetta che il processo universale del mondo sia rappresentato da una formula matematica unica, da un

---

[1] TAINE, *L'intelligence*, già cit., vol. II, pag. 453.

solo immenso sistema d'equazioni differenziali simultanee, donde si trarrebbero, per ogni momento, la posizione, la direzione e la velocità d'ogni atomo del mondo „. Tommaso Huxley ha espresso, in forma più concreta, la stessa idea: “ Se la proposizione fondamentale dell'evoluzione è vera, cioè se il mondo intiero, animato e inanimato, è il prodotto dell'azione reciproca delle forze possedute dalle molecole di cui era composta la nebulosa primitiva, è certo allora che il mondo attuale era già posto potenzialmente nel vapore cosmico, e che una intelligenza capace avrebbe potuto, conoscendo le proprietà delle molecole di detto vapore, predire, per esempio, lo stato della fauna della Gran Brettagna nel 1868, con la stessa certezza, con la quale si dice ciò che diverrà il vapore della respirazione in una fredda giornata d'inverno „. [1]

4. ***L'evoluzione ideale.*** — L'evoluzione ideale, predomina, come già s'è accennato, nella filosofia romantica, e presenta come carattere essenzialissimo il fatto che essa vuol dare della realtà universa non una spiegazione meccanica, ma *teleologica* o *finalistica* che dir si voglia, in quanto che la natura nel suo complessivo sviluppo è concepita come un grande *organismo* che tende a produrre la vita e a render possibile l'apparire dell'intelligenza, come una *serie di gradi*, ognuno dei quali pone in rilievo il contenuto dell'universo in forme sempre più alte e di valore crescente. Qui il processo evolutivo non è pensato in modo che da una forma fenomenica debba necessariamente derivarne un'altra, ma come un processo ideale, per cui lo spirito pone a sè qualche

---

[1] Cit. da: BERGSON, *L'évolution créatrice*, pag. 41, già cit.

cosa che esso deve superare con un atto ulteriore, una contraddizione che esso deve risolvere, un ostacolo che deve rimuovere, elevandosi ad una potenza superiore. Secondo lo *Schelling*, l'essenza intima dei fenomeni della natura si comprende soltanto quando si pone in chiara luce che essi provengono tutti da un fondo comune, non quando l'un fenomeno si spiega per mezzo dell'altro, come dal naturalista empirico, che crede di aver tutto spiegato quando ha scorto il simbolo esteriore dei fatti naturali e il loro concatenamento meccanico: se tutto nella natura si riducesse a movimento, se tutto si potesse spiegare mediante l'azione reciproca delle particelle materiali, ogni elemento ideale dovrebbe essere negato, oppure introdotto dall'esterno. Ma lo spiegare la finalità della natura con l'intervento d'un'intelligenza divina, lascia insoluto il problema filosofico; questo si risolve, per lo Schelling, ammettendo che, per spiegare l'aspetto spirituale dell'esistenza, vi sieno nella natura forze e proprietà diverse da quelle che la scienza meccanica vi ha scoperto. La natura, donde si sviluppa lo spirito, contiene in sè stessa qualche cosa di spirituale, è intelligenza non evoluta, assopita, irrigidita, priva di coscienza; natura e spirito sono dunque identici nella loro essenza e la natura non è altro che il primo grado dello spirito, non il suo opposto; dalla natura allo spirito non vi è passaggio reale; ogni forma non proviene da altre forme, ma è il prodotto della forza infinita di creazione insita nell'assoluto, cioè nell'unità del soggetto e dell'oggetto, dello spirito e della natura.

Anche la filosofia dell'*Hegel* è una dottrina dell'evoluzione, dove l'universo è concepito come un

prodotto sviluppatosi dal pensiero; l'assoluto, ossia, come già abbiamo visto, l'idea logica, esiste dapprima come sistema di concetti puri, eterni, di leggi universali che regnano tanto nel mondo della natura, quanto nel mondo dello spirito, e che la *logica* speculativa (che è una metafisica, non una logica formale) espone nella loro forma astratta e pura; discende poscia nella sfera inconscia della *natura* che rappresenta l'esistenza sotto la forma dell'esteriorità nello spazio e nel tempo, e che per gradi diversi, la meccanica, la fisica, l'organica, si eleva all'interiorità dello spirito; la natura è quindi un sistema di gradi " di cui l'uno esce dall'altro necessariamente, ed è la prossima verità di quello da cui risulta: non già nel senso che l'uno sia prodotto dall'altro *naturalmente*, ma nel senso che è così prodotto nell'*intima idea* che costituisce la ragion della natura. La metamorfosi spetta solo al concetto come tale, giacchè solo il cangiamento di questo è svolgimento. Rappresentazioni nebulose, e in fondo d'origine sensibile, come quella del nascere degli animali o delle piante dall'acqua o degli organismi animali più sviluppati, dai più bassi ecc. debbono essere escluse del tutto dalla considerazione filosofica „. [1] Poscia l'*idea* riacquista coscienza di sè nell'uomo (spirito soggettivo), realizza il suo contenuto nelle istituzioni sociali (spirito oggettivo), per ritornare infine idea o spirito assoluto nell'arte, nella religione e nella scienza; la filosofia è il più alto prodotto e il fine supremo del processo universale. Il processo proprio di questa evoluzione logica è essenzialmente *dialettico* e avviene per *triadi*

---

[1] HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filos.*, già cit., pag. 201.

o *trinità*; in questa triade dialettica vi sono tre concetti: il primo esprime l'affermazione, il secondo la negazione, il terzo, che è la sintesi dei due primi, è la negazione della negazione o negatività assoluta, che è poi assoluta affermazione; in realtà però non si pensano tre concetti, ma uno solo; la verità si trova soltanto nella sintesi degli opposti, nel terzo concetto: quindi ogni concetto affermato viene negato, poi viene stabilita l'unità degli opposti, l'unità superiore che comprende in sè affermazione e negazione. Ciò può vedersi nella prima triade della logica, che comprende in sè tutte le altre e che è costituita dai termini: *essere*, *nulla*, *divenire*. Chi prende l'un solo dei due termini, gli è come se prendesse solo l'altro; giacchè l'uno ha significato solo nell'altro e per l'altro; così chi prende il vero senza il falso o il bene senza il male, fa del vero qualcosa di non pensato, perchè pensiero è lotta contro il falso, e quindi qualcosa di non vero; del bene qualcosa di non voluto, perchè volere il bene è negare il male, e quindi qualcosa di non buono. Fuori della sintesi, i due termini astrattamente presi si confondono fra loro e scambiano le loro parti: la verità è soltanto nel terzo, nel *divenire*; [1] l'antitesi non è la negazione assoluta della tesi, anzi la nega in quanto la contiene; così quando il fanciullo *diviene* adolescente, è adolescente e nello stesso tempo *non* lo *è*; l'adolescente contiene il fanciullo; *essere* e *non essere* entrano e si risolvono nel *divenire*, in modo che più non si contraddicono. L'Hegel chiama *dialettica* tale dottrina circa gli opposti; questi, presi per sè, sepa-

---

[1] CROCE, *Ciò che è vivo ecc.*, già cit., pag. 22.

ratamente, son detti *momenti*, secondo l'immagine della leva; il grado, o termine inferiore, è nel grado superiore *negato*, *conservato*, *elevato*; ottenuta una prima sintesi, che unisce e fonde gli opposti, si procede con essa nello stesso modo col quale si è proceduto col concetto onde si è partiti, e così di seguito, finchè si giunge all'idea assoluta, dove tutte le opposizioni sono conciliate. [1] Così la contraddizione è un elemento inerente alla natura della ragione stessa, la cui vita interna consiste nella conciliazione progressiva delle sue antinomie.

Questo processo triadico esprime lo sviluppo autonomo dell'esistenza, giacchè, essendo il mondo, nella sua essenza, evoluzione, questo non può essere conosciuto se non mediante lo svolgimento dei concetti; quindi l'evoluzione dell'universo è in fondo evoluzione ideale, e la filosofia corrisponde in modo perfetto alla realtà vivente.

Questo indirizzo speculativo dell'evoluzione cosmica si è, nel fondo, conservato in Germania fino ai nostri giorni, accanto alla corrente naturalistica che con Carlo Gegenbaur ed Ernesto Häckel, il primo nel campo dell'anatomia umana e comparata, il secondo in quello della zoologia e della biologia, ha dato notevoli frutti, seguendo le orme del metodo darwiniano, e tentando da ultimo di elevarsi ad una concezione filosofica del mondo. *Edoardo von Hartmann* (1842-1906) si collega in parte all'evoluzionismo dell'Hegel, che egli vuol conciliare col pessimismo di A. Schopenhauer, e sostiene che nello sviluppo dell'universo, accanto alle cause meccaniche ammesse dalla scienza della natura, agisce

(1) Fischer, *op. cit.*, pag. 310 e 442.

un principio psichico che denomina l'*incosciente*, e che è volontà e insieme rappresentazione incosciente. L'azione di questo principio si manifesta nell'evoluzione della vita organica, nei movimenti riflessi, nell'istinto, nello sviluppo dell'organismo, nella vita mentale e storica; si inserisce nella volontà, di cui siamo conscî, come una specie di spirito o provvidenza protettrice dell'individuo, ripara alle lacune lasciate dall'attività incosciente e mira a un grado di vita sempre più elevato. Nella storia che l'Hartmann, in modo non dissimile dall'Hegel, concepisce come uno svolgimento dell'idea e l'effettuarsi d'un piano intelligibile, si può pure osservare l'influenza dell'*incosciente*, che fa lavorare gli individui a favore di grandi finalità, di cui non sono consapevoli, avendo essi dinanzi agli occhi soltanto i proprî scopi limitati. Noi non possiamo disconoscere nell'evoluzione totale un disegno unico, un fine chiaro e voluto, al quale tende ad ogni passo tutto lo sviluppo; se poi le azioni separate che hanno preparato le singole fasi, non sono state in alcun modo prodotte dalla coscienza di questi fini, e gli uomini si sono quasi sempre sforzati di effettuare e hanno effettuato qualche altra cosa, noi dobbiamo però riconoscere che nella storia opera, senza rivelarsi, qualche cosa di diverso dall'intenzione cosciente degli individui e dalla combinazione accidentale di forze isolate.

Anche il *Wundt* pone nell'evoluzione generale un principio ideale attivo, che è poi la *volontà*, e riduce l'atomo materiale a una semplice idea formata dal nostro intelletto. Il mondo è un sistema di unità volontarie, e ogni aspetto del divenire è un prodotto di attività volontarie, cioè di attività

psichiche, nelle quali, invece del principio di causa, domina il concetto di *fine*, giacchè il tendere verso uno scopo è carattere essenziale della volontà. Il carattere formale dell'evoluzione fisica e quello dell'evoluzione spirituale appariscono identici, giacchè tanto nell'una, quanto nell'altra, appare " un'attività organizzatrice „, mediante la quale le unità volontarie inferiori debbono servire a quelle più elevate; come nella vita collettiva umana il volere dell'individuo si inserisce nel volere universale per contribuire alla sua elevazione, così il più umile volere personale contiene innumerevoli elementi volontarî. [1]

Però tra il concetto che dell'evoluzione ci danno lo Schelling e l'Hegel, e quello presentatoci dall'Hartmann e dal Wundt, corre un divario degno di nota, benchè i caratteri comuni sieno non pochi. Questi due ultimi partono dal principio già seguito da Ermanno Lotze, ponendo i risultati della ricerca empirica a base delle proprie costruzioni filosofiche; l'Hartmann mira a dare un fondamento scientifico alle idee dell'Hegel, e pel Wundt la metafisica non dev'essere già una semplice poesia dei concetti o un sistema di idee puramente razionali dedotte da ipotesi a priori, ma ha l'ufficio di riempire le lacune della scienza positiva. Quindi, mentre nello Schelling e nell'Hegel l'evoluzione non è già un processo temporale, ma solo ideale, fuori del tempo, per cui lo svolgimento delle cose è una successione di atti logici, un processo dialettico ascensivo, invece l'Hartmann e il Wundt prendono come punto di partenza l'evoluzione, quale è offerta

---

[1] WUNDT, *System der Phil.*, già cit., pag 427.

dall'esperienza empirica e avviene entro i confini del tempo, benchè s'estenda poi molto al di là dei limiti dell'osservazione sensibile. Appaiono così evidenti anche i caratteri che distinguono il Wundt dallo Spencer; questi, dichiarando inconoscibile l'essenza delle cose, dà all'evoluzione un carattere puramente formale, la concepisce come uno schema entro il quale trovan posto tutti i fenomeni e che permette di ottenere una concezione unitaria di tutto l'universo sensibile; dall'esperienza esterna il concetto dell'evoluzione viene applicato anche ai prodotti dello spirito, va dalla natura all'uomo, e come in quella è soppressa qualsiasi idea di fine, così anche nello sviluppo dei processi spirituali impera sovrano il principio di causalità meccanica; invece l'evoluzione, profondamente penetrata dall'attività volontaria, si riduce ad un processo psichico, dove per naturale conseguenza al meccanismo si sostituisce la finalità, giacchè le volontà inferiori servono allo sviluppo delle unità volontarie superiori, come nella vita sociale le volontà singole si inseriscono in una volontà collettiva per effettuare i fini più alti dell'esistenza.

In conclusione, per l'*evoluzionismo naturalistico*, il mondo, che si presenta al nostro sguardo infinitamente vario, è nel suo fondo sempre e dovunque lo stesso; ogni trasformazione dipende dai movimenti d'un sostrato elementare, immutabile ed esteso; di qui la critica mossa allo Spencer che egli abbia ricostituito l'evoluzione coi frammenti di ciò che è già evoluto: nello stesso modo che, se si incolla un'immagine sopra un cartone, e questo viene poi diviso in piccoli pezzi, si può ricostituire poi l'immagine riunendo in modo acconcio i singoli car-

toncini, così lo Spencer prende la realtà nella sua forma attuale, la infrange, la disperde in piccoli frammenti, e li getta in alto, poscia " integra „ questi frammenti, ne dissipa il movimento, e, avendo imitato il tutto con un lavoro di mosaico, crede d'averne tracciato il disegno e la genesi. [1] Invece per l'*evoluzionismo speculativo* l'idea direttiva è quella di *finalismo*, che appare già chiaramente nella filosofia aristotelica col noto principio: la natura non crea senza significato e scopo. Il finalismo nella sua forma estrema, come si trova per es. in Guglielmo Leibnitz, implica che le cose e gli esseri non fanno che effettuare un programma già stabilito: gli uomini hanno creato il linguaggio per comprendersi nelle loro relazioni, hanno costituito lo Stato per regolare la propria esistenza e per raggiungere la felicità, ecc. La perfezione suprema di Dio ha fatto sì che, creando l'universo, egli ha scelto il miglior piano possibile, ove si scorge la più gran varietà col più grande ordine: il terreno, il luogo, il tempo regolati nel modo migliore, l'effetto più grande ottenuto per le vie più semplici, la potenza, la conoscenza, il benessere e la bontà nelle creature nella maggior quantità che l'universo poteva ammettere, le leggi del movimento meglio adatte e più convenienti alle ragioni astratte e metafisiche, ecc. [2] È bensì vero che, secondo il Leibnitz, tutto nella natura dev'essere spiegato per le vie meccaniche, ma i principî del meccanismo debbono spiegarsi per mezzo delle cause finali: *a me aliquoties proditum est originem mecha-*

---

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, già cit., pag. 394.
(2) Leibnitz, *Oeuvres philos.*, già cit., vol. I, pag. 728.

nismi non ex solo materiali principio mathematicisque rationibus, sed altiore quodam et, ut sic dicam, metaphysico fonte fluxisse. (1)

Una concezione più limitata restringe l'idea di fine al mondo organico, mentre le cose del mondo inorganico sono rette da leggi meccaniche invariabili, o anche si riconosce questa finalità solo nell'uomo, che sa opporsi alla natura e in certo modo correggerla, completarla, valersi delle sue forze per raggiungere certi scopi che egli si propone. Anche per E. Kant il concetto d'un essere organizzato, che implica l'idea d'una materia nella quale tutto si lega in modo reciproco, come mezzo e fine, non può essere compreso che come un sistema di cause finali, ed esclude, almeno per la ragione umana, la possibilità d'una spiegazione puramente fisico-meccanica; la sua filosofia della storia risulta dalla necessità di supporre, attraverso alle tendenze antagoniste degli uomini, un progresso dell'umanità verso un fine certo, cioè a stabilire una costituzione giuridica universale; così la storia della specie umana sarebbe il compimento d'un piano secreto della natura, che mira a produrre una costituzione politica perfetta, la quale regoli le relazioni degli stati fra di loro come le relazioni degli individui nello Stato. (2)

Nella vita sociale, secondo l'idealismo, lo strumento essenziale di trasformazione e di progresso è costituito dalle energie spirituali; il meccanismo cieco e incosciente non può in alcun modo spiegare l'elevazione continua dell'uomo e il crescente

---

(1) Leibnitz, *op. cit.*, pag. 667.
(2) Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, pag. 280. Paris, Alcan, 1905.

dominio sulle forze della natura. Pur riconoscendo che il *bisogno economico* è fra le cause determinanti dell'attività sociale una delle più rilevanti, tuttavia la dottrina del materialismo economico non può esser considerata come una nuova filosofia della storia, ma come una somma di nuovi dati, di nuove esperienze che entra nella coscienza dello storico. La storia non si svolge per semplice forza meccanica, ma ha un senso, è dominata dalla ragione; ricercare ed esporre il piano della vita storica dell'umanità, riconoscerne lo spirito, è il vero ufficio della filosofia; ivi non qualche cosa soggetta a leggi immutabili e necessarie, ma una serie di stati evolutivi, ciascuno dei quali ha il suo significato e il suo valore. La considerazione filosofica della storia, che vede in questa un disegno universale attuato e attuantesi razionalmente, ha come scopo ultimo dello svolgimento cosmico *la libertà umana*, concepita non come uno stato, ma come coscienza, come essenza dello spirito, nello stesso modo che essenza della materia è la gravità: *ubi spiritus ibi libertas*; non basta che lo spirito sia libero, ma bisogna anche che sappia di esserlo; lo spirito è nato due volte: dalla natura, e per la libertà, ossia per liberarsi dalla natura e dalle forze della natura; il corso della libertà s'avanza fino nelle intime profondità dello spirito e del vero. (1) Anche qui, come a proposito dell'origine della conoscenza, possiamo chiederci: l'evoluzione naturalistica e l'evoluzione ideale si escludono esse a vicenda, di guisa che nell'una si debba trovare la confutazione dell'altra? alcuni fra gli stessi idea-

---

(1) FISCHER, *Hegels Leben ecc.*, già cit., pag. 741 e 762.

listi rispondono di no; per esempio Bertrando Spaventa, hegeliano, accetta, contro gli insegnamenti del maestro, la dottrina del Darwin, pur riconoscendo che, se l'Hegel erra nel considerare quasi l'idea senza l'esteriorità, cioè senza il meccanismo, l'errore della più parte dei darwinisti sta nel non ammettere altro che il meccanismo e nel non pensare affatto all'idea e al concetto di finalità. [1] Giustamente la storia della filosofia vede in ogni nuovo sistema non la verità tutta intera, ma soltanto una nuova pietra, la quale, collocata al suo posto accanto alle altre, contribuisce a formare la piramide del sapere; il concetto di sviluppo, comune alle due tendenze antagoniste, ha potuto avviarci verso una comprensione più profonda del passato e dello svolgimento della vita spirituale, nonchè ad apprezzare il valore e il significato della storia, ponendone in rilievo l'ininterrotta concatenazione; soltanto non bisogna dimenticare che la prima tendenza ha trovato una larga applicazione nell'ordine dei fatti empirici, l'altra si riferisce all'ordine ideale ed esclude quindi che le trasformazioni avvengano per cause meccaniche. È questa una distinzione necessaria anche per comprendere il pensiero di Giordano Bruno, del quale si è voluto fare un darwinista prima del Darwin, mentre egli ebbe costante questo pensiero, come dice un infaticato indagatore della filosofia bruniana, che nessun corpo è senz'anima, che qualunque moto corporeo, anche quello schiettamente fisico, come il ripiegarsi dell'arida pagliuzza, non accade

---

[1] SPAVENTA, *Scritti filosofici*, già cit., pag. 122-3 della prefazione di G. Gentile.

senza un occulto disegno, e che a maggior ragione quel moto incessante di trasformazione, che tutte cose affatica, deve pur tendere a un fine, se è vero che una provvida forza animatrice lo provoca e governa κατὰ τὸν λόγον, come nel suo linguaggio sibillino aveva detto Eraclito. [1]

---

[1] Tocco, *op. cit.*, pag. 385.

CAPITOLO SETTIMO

—

I problemi della metafisica.

c) I problemi dello spirito.

1. Il problema dell'anima. — 2. Le relazioni fra lo spirito e il corpo.
3. Volontarismo e intellettualismo.

1. ***Il problema dell'anima.*** — Come tutte le scienze che, staccatesi a mano a mano dal grande albero della filosofia, cui prima appartenevano, se ne sono rese indipendenti, anche *la psicologia* ha seguito negli ultimi decennî questa stessa tendenza, e mira a dare allo studio dei processi psichici il carattere e il valore delle scienze naturali. Così concepita, essa si può considerare una scienza empirica particolare come la fisica e la chimica, fa uso dell'osservazione e dell'esperimento, ha i suoi laboratorî, sorti numerosi sull'esempio di quello fondato da Guglielmo Wundt a Lipsia nel 1878, e tenta di applicare la misura, benchè si riconosca che, quando si tratta di esseri viventi, le cifre hanno un valore soltanto approssimativo. Il metodo d'analisi quantitativa, difficilmente applicabile alle scienze biologiche, s'è introdotto tardi e con fatica anche nella psicologia; donde è sorto, soprattutto mercè l'opera di Gustavo Teodoro Fechner (1801-1887), un nuovo ramo di questa, la *psicofisica*, che vuol risolvere il

problema forse più arduo della psicologia: la misura dei rapporti fra lo spirito e la materia, fra l'anima e il corpo. I grandi progressi compiuti dalla fisiologia del sistema nervoso han dato origine a un altro ramo importante, la *psicologia fisiologica*, che s'occupa degli atti intellettuali e, secondo il metodo iniziato dal Wundt, analizza e misura i fenomeni esteriori che precedono e seguono i processi psichici. Così per esempio, modificando artificialmente e in un senso determinato le condizioni che provocano una sensazione, si riesce a porre in luce le cause che producono codesta sensazione, a rilevare i suoi elementi costitutivi, le ragioni della sua qualità e dell'intensità. Infine la psicologia trova larga messe di studio nelle svariate manifestazioni della *coscienza individuale* e *sociale*, dalle più semplici alle più complesse, dalla percezione, la memoria, l'attenzione, alla religione, all'arte, alla morale, mantenendosi sempre sul terreno dell'osservazione positiva e lasciando alla filosofia l'ufficio di investigare e di trattare i problemi che a quest'ultima spettano di diritto, come quelli riguardanti la materialità dell'anima, il valore delle singole funzioni dello spirito, le relazioni fra l'anima e il corpo, ecc.; questa distinzione giova tanto alla psicologia quanto alla filosofia.

Sia che la psicologia venga considerata come la dottrina filosofica fondamentale (Dilthey, Wundt, ecc.) sia che venga messa alla pari delle altre scienze empiriche (Windelband, Rickert, Croce ecc.), non si può negare che lo studio dei processi psichici sia un mezzo efficace per comprendere i problemi della conoscenza, della metafisica e dell'etica. Lo spirito umano, comunque si voglia concepire,

è pur sempre lo strumento unico che ci guida a porre e a comprendere i problemi filosofici più elevati; la psicologia ci aiuta a conoscere tale strumento e ad apprezzarne il giusto valore.

Intorno al problema che riguarda l'essenza dell'anima, due sono nella storia della filosofia gli indirizzi più importanti; il primo propugna la teoria della *sostanzialità*, l'altro, più recente, la teoria dell'*attualità*.

L'anima concepita come *sostanza* è uno dei principî fondamentali dello *spiritualismo*, secondo il quale vi è in noi un'anima libera dalle necessità della materia, immortale, legata solo temporaneamente al corpo; i fenomeni psichici non sono altro che stati o modificazioni di questa essenza inestesa, indivisibile, persistente, fornita d'una natura spirituale. E qui possono darsi due casi: o la materia è concepita come formata di atomi simili, ma di grado inferiore, e si ha allora lo *spiritualismo monistico*; oppure l'atomo dell'anima è considerato specificamente diverso dalla materia, come sostiene lo *spiritualismo dualistico*. In ogni modo lo spiritualismo afferma la realtà sostanziale dello spirito, della quale i fatti psichici non sono da considerarsi che come effetti; lo spirito è uno e identico a sè stesso, è ragionevole, libero, immortale. Questo modo di concepire l'anima si può ben dire che sia come l'ultimo stadio d'una lunga evoluzione attraverso la quale è passato il concetto di anima. Nei tempi primitivi, quando l'uomo attribuisce alle cose circostanti una coscienza e una vita simili a quelle che egli sente in sè stesso, l'anima è pensata come un essere etereo per opposizione al corpo, che viene invece giudicato un essere più grossolano e più pe-

sante; solo in modo assai lento il concetto di anima viene liberandosi dei caratteri fisici e materiali che gli vengono attribuiti; però ancora nei poemi omerici l'anima viene creduta una copia sbiadita, un riflesso del corpo; solo in Platone, come già s'è osservato, si ha un concetto pienamente spirituale dell'anima.

Questa concezione dell'anima, di cui la facoltà di pensare costituisce l'elemento principale, andò di nuovo oscurandosi nel Medio evo, e fu il primo *Renato Cartesio* a rappresentarsi nettamente l'anima come puro spirito in opposizione al corpo e a tutto ciò che appartiene al mondo della materia, *res extensa*, mentre il pensiero, *res cogitans*, ossia la sostanza pensante, non può essere sottoposta a misura di spazio o di quantità. Egli pose la sede dell'anima nella glandola pineale, la cui reale importanza nell'uomo non è ancora ben conosciuta; poscia si è localizzata l'anima nel ponte di Varolio, nel midollo allungato, ecc.; ciò avveniva specialmente nei secoli XVII e XVIII; nel secolo XIX il Lotze, seguendo l'Herbart, è incline a stabilire la sede dell'anima nel ponte di Varolio.

Oggi, benchè questa speciale ricerca sia stata abbandonata, tuttavia è diffusa l'opinione che, per la scienza dei fatti psichici, l'ammettere l'esistenza d'un soggetto reale, d'un'anima, sia una necessità, come è una necessità per la chimica ammettere sostanze fornite di qualità diverse, come è una necessità per la fisica ammettere una sostanza materiale comunque concepita. Una prova evidente della verità di questa asserzione si vuol trovare nel fatto che ogni uomo, durante il corso della sua vita, pur nel variare continuo dei fenomeni psichici, sente sempre

di *essere identico a sè stesso*, di essere la medesima persona, un'individualità nettamente distinta dalle altre. Se i singoli avvenimenti psichici, che in noi decorrono e s'intrecciano, non avessero qualche *sostegno comune* in cui s'incontrassero, se non fossero tutti affezioni e mutamenti d'un *medesimo ente*, qual vincolo li connetterebbe fra loro? Ciascuno sarebbe isolato e disgiunto da tutti gli altri, e costituirebbero altrettante unità disgregate; ma come le unità non possono costituire il molteplice, scrive il Bonatelli, se manca la sintesi che le riunisce in un tutto, ossia se tutte non esistono simultaneamente per un solo ente; così i fenomeni psichici non formerebbero una vita umana, ove in mezzo a loro non sedesse *unico* e *immobile* quel *quid* semplice che ciascuno chiama sè stesso. E neanche basterebbe a tal uopo che codesto centro invariabile fosse quasi occhio contemplativo, che vede in un solo sguardo la vasta scena della vita; perocchè in tal caso questa non avrebbe più che un'esistenza ideale, sarebbe il quadro cui quello contempla, non la vita che esso vive. Ci bisogna dunque qualche cosa di più, bisogna che quegli stati sieno stati dell'*Io* unico, che sieno lui stesso sotto diverse forme. [1] Perciò in psicologia non si può fare un passo avanti, senza far distinzione fra il contenuto della coscienza e il fatto d'averne coscienza; l'*io* nell'atto che compie la sua funzione non può apparire come contenuto della coscienza, giacchè rappresenta il mezzo con cui il contenuto si rivela; una certa coscienza dell'io esiste sempre in ogni momento della vita psichica; in ogni percezione, in ogni ricordo, in ogni

(1) BONATELLI, *Pensiero e conoscenza*, già cit., pag. 2.

pensiero, apprendo me stesso come percipiente, come pensante, come ricordante. (1)

La dottrina dell'*attualità* è sostenuta e diffusa specialmente in Germania, dove il Paulsen e il Wundt ne sono i più validi e autorevoli sostenitori. Alla teoria sopra esposta si fa osservare che il concetto di anima, come *causa sostanziale* dei fenomeni psichici, è sorto per analogia del concetto di materia considerata rispetto ai fenomeni fisici; ora per questi filosofi la psicologia e la fisica sono scienze profondamente diverse fra loro.

Nel mondo fisico i fatti sono " quantità „, e non si possono spiegare che ricorrendo al concetto di materia considerata come un sostrato fisso, immutabile, che si manifesta mediante i fenomeni nelle loro molteplici forme; la somma delle particelle materiali, ossia degli atomi, rimane sempre la stessa in tutte le trasformazioni che la materia può subire; e quando un corpo riceve nuove proprietà, ciò si spiega per mezzo d'una modificazione nell'insieme e nella posizione delle parti, cosicchè produzione o soppressione d'una sostanza significa aggregazione o disgregazione di atomi che già preesistevano, benchè in altre combinazioni. Invece, nel mondo psichico, noi vediamo che i fenomeni non si possono ridurre ad alcuna quantità fissa, ma sono in continuo accrescimento. La legge dell'accrescimento dell'*energia psichica* o, secondo una più recente e più felice espressione, dei " *valori psichici* „, formulata dal Wundt, stabilisce appunto che il mondo dello spirito è in una continua formazione,

(1) F. De Sarlo, *I dati dell'esperienza psichica*, pag. 61. Firenze, Galletti, 1903.

in un eterno divenire, mentre il mondo fisico è costituito da un complesso d'energie, che, pur variando nella forma, non mutano mai nella quantità; ogni idea nuova è tale, perchè è in realtà un fatto nuovo che si aggiunge agli altri prima esistenti, mentre non si dirà mai che un'energia fisica sia nuova perchè prima non era da noi conosciuta; nuova è, invece, solo l'idea che ha condotto alla sua scoperta; ogni processo cosciente ha quindi significato solo per sè stesso, è un " valore „ nuovo, irriducibile ad alcun fenomeno precedente della medesima specie. (1) È evidente, perciò, la necessità di considerare i processi psichici come sono " *attualmente* „, come si presentano a noi, senza cercare sotto di essi un sostrato permanente e immutabile; la parola *anima* designa solamente la coscienza, cioè a dire l'unità costitutiva dell'insieme dei nostri fatti interni, sensazioni, pensieri, sentimenti e risoluzioni. Ciò che noi realmente sperimentiamo è un succedersi di processi psichici, i quali, strettamente collegati fra di loro, formano qualche cosa di unico, di saldamente organizzato; ed appunto questo complesso di fatti noi siamo mossi a trasformare in un'entità, che poi diciamo anima; i fatti psichici, da noi realmente vissuti, bastano a sè stessi e non hanno bisogno, per essere spiegati empiricamente, di appoggiarsi ad una sostanza immateriale, persistente, che sussista di per sè; l'anima è tutta contenuta nella vita psichica, e se si sopprimono tutti i processi dello spirito, nulla di sostanziale rimane; l'atomo psichico non è altro che un residuo della vecchia metafisica. L'anima così

(1) WUNDT, *Grundriss der Psychologie*, già cit., pag. 392.

concepita non è oggetto della percezione immediata sia interna, sia esterna; nella coscienza si avvertono soltanto stati e processi in continua mutazione e successione. (1) L'*io*, aggiunge la *filosofia dell'immanenza*, non solo non ha bisogno di alcun sostrato, ma non ne *può* avere alcuno; è vero che *pensare* e *conoscere* vengono spesso distinti, si considera il pensiero come l'attività soggettiva staccata dal suo oggetto e si fa consistere la conoscenza nell'applicare codesta attività all'oggetto; ma tutto ciò non è che una finzione, giacchè non si può dire che cosa sia il pensare senza il conoscere, l'attività soggettiva senza un contenuto. (2)

Anche *il positivismo*, benchè con altro senso e per altro scopo, sostiene che la coscienza dell'uomo, l'anima, non è altro che " l'insieme delle sue rappresentazioni presenti e passate „; come la materia è un'astraione dei fenomeni fisici, così l'anima non è se non un'astrazione dei fenomeni morali: i pensieri, gli affetti che occuparono un uomo, lungo la sua vita, l'uno dopo l'altro, si fissano nella sua memoria, e vi formano, colle loro linee culminanti e come in un solo piano, un gran quadro, che si riflette di continuo nel fondo della sua coscienza. Il concetto dell'anima è tutto qui: la memoria confusa dei fatti psicologici sperimentati; una specie di compenetrazione mentale, in uno schema solo, delle qualità e dei generi loro. La credenza in un'anima sostanza non è che l'effetto d'un'illusione: l'uomo costruisce un'astrazione e poi l'oggettivizza; e in seguito ragiona su quest'oggetto da lui fabbri-

(1) WUNDT, *op. cit.*, pag. 379 e PAULSEN, *op. cit.*, pag. 144.
(2) SCHUPPE, *Grundriss ecc.*, già cit., pag. 5 e 16.

cato, senza ricordarsi poi della sua provenienza. [1] Il positivismo scientifico accoglie, in generale, la parte negativa contenuta nella *critica kantiana*, respingendo l'affermazione positiva. E. Kant esclude che si possa dimostrare l'esistenza d'un'anima sostanziale entro i limiti dell'esperienza, e quindi anche la sua immortalità, giacchè l'esperienza si limita ai fenomeni; però l'esistenza e l'immortalità dell'anima diviene un postulato della ragione morale necessario per conciliare l'antinomia della virtù e della beatitudine. Infatti noi dobbiamo e possiamo conformare le nostre intenzioni alla legge morale; ma il sommo bene implica che tale conformità raggiunga la perfezione, ossia la santità, che nessuno può raggiungere, perchè nel mondo sensibile, la purezza e la fermezza dell'intenzione morale sono in continua lotta con le massime suggerite dalle inclinazioni. Poichè, dunque, il perfetto accordo della volontà con la legge morale non si può ottenere, e pur tuttavia appare praticamente necessario, bisogna ammettere la necessità che si effettui mediante un progresso indefinito, il quale è possibile solo quando si supponga un'esistenza e una personalità che persistano oltre i limiti della vita terrena, ossia quando si ammetta *l'immortalità dell'anima*.

La genesi psicologica di questa credenza è stata fatta con gran ricchezza di particolari dallo Spencer, dal Taylor e da altri, che fanno derivare le religioni dal culto degli estinti; la sopravvivenza dell'anima dopo la morte non sarebbe che una forma particolare o, meglio, l'idea primordiale donde si è sviluppata la religione dei sepolcri;

---

[1] Ardigò, *Opere*, vol. I, già cit., pag. 140 e seg.

l'uomo primitivo, al dire dell'autore dei " Primi principî „, considera l'insensibilità della morte solo come temporanea, una specie di sonno prolungato; le prove di questa credenza si trovano in un gran numero di abitudini e di costumi diffusi nelle popolazioni primitive, come i tentativi di richiamare in vita il morto, il porre gli alimenti nel sepolcro, le diverse forme di sepoltura, ecc. Ma l'aver discoperto le origini d'un'idea non equivale a dimostrarne la falsità o l'inanità, come spesso si crede, e come avviene dell'immortalità dell'anima, la cui radice si vuole scorgere anche nell'istinto egoistico dell'uomo di voler prolungare la vita oltre i confini imposti dalla natura. L'idea dell'immortalità ritorna oggi come quesito scientifico e insieme come termine e segno d'un crescente bisogno spirituale; risorge come una delle forme del senso dell'infinito e dell'ignoto che tutto penetra il nostro spirito, quanto più la coscienza critica dei limiti del conoscere e della scienza si fa precisa, lucida e ineluttabile. Dalle civiltà più giovani e più animose, dice il Chiappelli, venne la prima affermazione precisa dell'immortalità dell'anima; la civiltà greca espresse prima con Platone la chiara idea dell'immortalità, che pel tramite della filosofia ellenica penetrò, non senza resistenza, nell'organismo del dogma cristiano e nel pensiero dell'Occidente. Si potrebbe dire anzi che essa sia il prodotto spontaneo d'una veduta ottimistica e serena della vita; la negarono, infatti, tutte le grandi filosofie e religioni pessimistiche, la negava la filosofia antica con Epicuro, cioè in un'età di decadenza; nella filosofia moderna, il pessimismo con lo Schopenhauer, il Leopardi e l'Hartmann. L'af-

fermarono e la difesero i grandi pensatori ottimisti, come il Leibnitz; oggi il pensiero ritorna al quesito dei nostri rapporti con l'invisibile e della sopravvivenza, segnatamente nelle forti e sane genti anglo-sassoni, nelle quali batte più energico e più vigoroso il polso della vita moderna, e specie nella più vigorosa America, la terra della forza e dell'avvenire. (1)

2. ***Le relazioni fra lo spirito e il corpo.*** — Il problema che riguarda le relazioni che passano fra lo spirito e il corpo è realmente connesso col dibattito fra dualismo e monismo; però le odierne dottrine psicologiche hanno recato tale copia d'osservazioni e di studî, che esso è divenuto un problema speciale dove gli elementi d'ordine empirico s'intrecciano e si confondono non di rado con gli elementi d'ordine filosofico. La scienza ha stabilito che tra la coscienza e il sistema nervoso esiste un legame indissolubile; però le difficoltà e le discrepanze maggiori s'incontrano quando si tratta di stabilire il modo nel quale si debba intendere tale legame. Le principali opinioni e ipotesi, lasciando le differenze secondarie, si possono ridurre a quattro.

I. L'*ipotesi dualistica* o dell'influenza reciproca, secondo la quale la coscienza e il cervello, l'anima e il corpo agiscono l'una sull'altro, come due esseri o sostanze recisamente distinte fra loro; questa, in forma più rozza, è la credenza primitiva sorta dall'idea d'uno sdoppiamento del nostro io, e dalla credenza popolare che si rappresenta l'interno dell'uomo come il teatro d'una lotta continua, in cui

---

(1) A. Chiappelli, *La sopravvivenza umana e la filosofia moderna* in " Nuova Antologia „ 15 Maggio 1907, pag. 200 e seg.

ora ha la vittoria il corpo, ora lo spirito; vi è qui la distinzione d'una sostanza spirituale e d'una sostanza corporea, derivata da processi psichici comuni, come il sonno, la morte, il ritorno dei trapassati nel sogno, e meglio chiarita più tardi dal pensiero filosofico, soprattutto per opera di Cartesio nell'epoca moderna. Poichè, questi dice, da un lato ho un'idea chiara e distinta di me stesso, in quanto io sono soltanto una cosa pensante e non estesa, e che da un altro lato io ho un'idea distinta del corpo, in quanto è una cosa estesa e non pensante, è certo che l'io, cioè la mia anima per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinto dal mio corpo. [1]

Che relazioni passano fra lo spirito, sostanza pensante, e la materia, sostanza estesa? L'organismo vivente è per Cartesio non altro che un meccanismo più complicato di quelli materiali, e la fisiologia non è che una fisica e una chimica più complessa, cosicchè la serie dei movimenti corporei e la serie degli stati di coscienza non si possono confondere, per quanto sieno collegati. " Quando sento dolore al piede, la fisica m'apprende che questo sentimento si comunica pei nervi dispersi nel piede, i quali, essendo tesi come corde fino al cervello, quando son tirati nel piede, tirano anche quella parte del cervello donde vengono e dove terminano, e vi eccitano un certo movimento che la natura ha stabilito per far sentire dolore allo spirito ". [2]

II. L'*ipotesi materialistica*, secondo la quale l'anima non è che una forma o un prodotto del corpo,

---

(1) DESCARTES, *Les méditations,* già cit., pag. 124.
(2) DESCARTES, *op. cit.,* pag. 142.

e l'unica forma di realtà è quella fisica, annullando in un certo senso la realtà psichica a vantaggio della realtà materiale.

III. L'*ipotesi dello spiritualismo monistico*, che consiste nell'ammettere che il corpo non è altro che una forma o un prodotto d'uno o più esseri psichici; è quindi l'opposto della precedente, in quanto che si annulla in questo caso la realtà materiale a vantaggio dello spirito, dal quale dipende la materia con tutte le sue proprietà.

IV. L'*ipotesi del parallelismo psicofisico*, che vien detta anche dell'*identità*, secondo la quale l'anima e il corpo, la coscienza e il cervello si sviluppano come due espressioni diverse d'un solo e medesimo essere; il fatto che le due serie di fenomeni, fisici e psichici, sono indissolubilmente congiunte, e si svolgono parallele, non prova che la prima sia la causa della seconda; ciascuno dei due ordini segue le leggi che gli sono proprie, e la causalità fisica è nettamente distinta dalla causalità psichica; in una parola, l'ordine fisico e l'ordine psichico sono due forme, due facce della stessa esperienza; ciò di cui noi prendiamo coscienza come sensazione, pensiero, sentimento e volizione, nella nostra esperienza intima, è quindi rappresentato nel mondo materiale da certi movimenti del cervello, che sono soggetti, come tali, alla legge della conservazione dell'energia; mentre questo principio non può avere esplicazione alcuna nel rapporto che passa fra i fenomeni dell'encefalo e i processi della coscienza: sarebbe come se un solo e medesimo pensiero venisse espresso in due lingue diverse. (1)

---

(1) Höffding, *Esquisse d'une psychologie*, pag. 82. Paris, Alcan, 1900.

In tal modo, mentre lo spiritualismo e il materialismo ammettono che, delle due serie, una è primaria e l'altra è secondaria, l'una è funzione dell'altra, la teoria empirica del parallelismo considera ambedue le serie come primarie, al rapporto di funzione sostituisce il rapporto di identità, e considera la distinzione non solamente come *mentale*, ma anche come *reale*. (1)

Il *parallelismo psicofisico*, così inteso, viene considerato come una formula empirica, una regola metodica, che ci consiglia di collegare l'analisi psicologica dei processi di coscienza coi fenomeni fisiologici del nostro corpo che li accompagnano; però esso ha portato a ipotesi metafisiche più larghe e comprensive, come si può osservare nella filosofia di Benedetto Spinoza, che pel primo ha sostenuto tale teoria, basandosi su prove dedotte dall'esperienza e sulla convinzione che, non potendo l'attività mentale intervenire nella serie delle cause fisiche, non rimaneva altra soluzione se non ammettere che le due attività, spirituale e corporea, si producevano nel medesimo tempo, *simul natura*, invece di succedere l'una all'altra: l'anima e il corpo sono due attributi paralleli della sostanza divina. (2) Il parallelismo s'accorda facilmente con l'idea fondamentale dell'*idealismo*, secondo la quale la vita psichica è il centro motore dell'universo, mentre l'attività nervosa che ad essa corrisponde non sarebbe altro che la forma con la quale lo spirito si manifesta all'intuizione sensibile; anzi si può sostenere che la teoria dell'identità porta, come a conseguenza lo-

---

(1) Masci, *Il materialismo psicofisico*, già cit., pag. 194 e seg.
(2) Couchoud, *op. cit.*, pag. 191.

gica, al *pampsichismo*, ossia alla credenza che tutto ciò che è corporeo non è altro che un involucro della vita psichica, nella quale si manifesta la vera natura della realtà cosmica, quale essa è in sè e per sè. (1)

Nel pensiero contemporaneo questa dottrina del parallelismo psicofisico è assai diffusa, in paragone con le altre teorie sopra accennate, per ragioni facili a comprendersi. Si pensa, dice il Wundt, che se lo spirito e il corpo sono considerati ambedue come sostanze, il legame che li unisce rimane un enigma, in qualunque modo vengano determinati i concetti delle due sostanze. Se si tratta di sostanze omogenee, allora il contenuto diverso dell'esperienza naturale e di quella psicologica riesce incomprensibile, e non rimane che negare il valore indipendente di una di queste due forme di conoscenza; oppure sono sostanze eterogenee, e in questo caso la loro connessione è un continuo miracolo. (2) Il Wundt accetta quindi il principio del *parallelismo psicofisico*, che deve intendersi, per lui, in un doppio significato: nel significato *empirico psicologico* esso indica che ad ogni processo elementare dal lato psichico deve corrispondere un processo dal lato fisico; inteso invece come principio *filosofico*, il parallelismo ha solo significato metaforico e non può esprimere la reale corrispondenza dei due ordini di fatti, fisici e psichici, messi in relazione, giacchè il fatto psichico e il corrispondente fatto fisiologico non hanno alcuna affinità: il primo è qualitativo, inesteso, il secondo è quantitativo. (3)

---

(1) Paulsen, *op. cit.*, pag. 126.
(2) Wundt, *Grundriss* già cit., pag. 38.
(3) Wundt, *op. cit.*, pag. 383.

Le teorie intorno al parallelismo psicofisico si possono ridurre, secondo il Wundt, a tre gruppi principali: 1° Si attribuisce la coscienza a tutti i fenomeni della vita. 2° Si riduce la coscienza a un certo numero di frammenti che corrispondono a sintesi fisiologiche relativamente indipendenti. 3° Si accorda la coscienza ad una sola zona di fatti fisiologici, e al disopra dei fatti di parallelismo accettati per le regioni inferiori della vita mentale, vi sarebbe una specie di regione privilegiata, dove lo spirito esisterebbe solo, senza dipendere da condizioni fisiologiche, e agirebbe versando nel corpo, se è lecita questa espressione, le sue proprie virtualità. La concezione del Wundt appartiene a quest'ultima categoria, benchè egli accetti a malincuore l'espressione di parallelismo psicofisico che afferma essere esatta solo per metà. [1]

Da queste discrepanze è facile dedurre che un equilibrio soddisfacente tra spirito e natura non è stato ancora raggiunto e che anzi la mèta è ancora lontana, giacchè anche il parallelismo psicofisico, che rappresenta la dottrina più diffusa, o riduce la vita psichica a un semplice riflesso dei fenomeni naturali, oppure risolve la vita fisica nell'attività psichica, accostandosi ora al materialismo, ora allo spiritualismo. Anche il *Bergson*, nel secondo congresso internazionale di filosofia, ha segnalato l'origine metafisica del parallelismo e la metafisica latente che vi è implicita. Quando si parla del cervello, egli dice, si può considerarlo, come del resto avviene di ogni altro oggetto materiale, sia

---

(1) WUNDT, *Grundzüge der Psychologie*, vol. III, pag. 769, 5ª ed. Lipsia, Engelmann, 1903.

come una *cosa*, sia come una *rappresentazione*; in altri termini si può accogliere la soluzione realistica o quella idealistica; ambedue però contengono un'evidente contraddizione, che ci sfugge, perchè il nostro spirito oscilla inconsciamente fra il realismo e lo spiritualismo; l'ipotesi del parallelismo si può conservare, in fisiologia, come regola metodologica, ma non può essere eretta a tesi metafisica. (1)

Questa contraddizione vorrebbe togliere il *positivismo* del Mach, dell'Avenarius ecc., che, eliminato il concetto di sostanza, afferma che anche nel rapporto tra fenomeni psichici si tratta d'una dipendenza funzionale più complessa, ma non dissimile da quella che si è osservata pei fenomeni fisici. (2) In conclusione, questo problema, che interessa la coscienza dell'uomo, si può quasi dire, fino dai tempi primitivi, ha fatto ben pochi passi verso una soluzione definitiva; anzi le divergenze vanno accentuandosi quanto più da una parte si approfondisce l'analisi del sistema nervoso e dall'altra si penetra più a dentro nei caratteri dei processi psichici.

A proposito delle relazioni fra l'anima e il corpo si possono ancora ripetere le parole che dicono i Ciechi nel dramma di Maurizio Maeterlink: noi viviamo insieme, siamo sempre insieme, ma non ci vediamo e non sappiamo quel che siamo.

3. ***Volontarismo e intellettualismo.*** — L'analisi psicologica distingue generalmente tre forme d'attività, *intelligenza*, *sentimento* e *volontà*, attribuendo però a questa divisione un carattere

(1) " Revue philosophique „ vol. LVIII, pag. 510.
(2) Petzold, *Das Weltproblem*, già cit., pag. 148.

di comoda astrazione, poichè in fatto i processi psichici non si possono separare nettamente l'uno dall'altro, nè discernerne con precisione gli elementi costitutivi: quando si dice " processo rappresentativo " s'intende di parlare d'un fenomeno nel quale predomini l'elemento conoscitivo o intellettuale, e quando si dice " processo affettivo " s'intende di parlare d'un fenomeno nel quale predomini l'elemento affettivo o sentimentale; in realtà un pensiero del tutto libero da ogni elemento affettivo non esiste, e la volontà è sempre legata al sentimento e all'intelligenza. Nella psicologia contemporanea un contrasto singolare si è acuito intorno all'attività volontaria, pur nel campo dell'osservazione sperimentale; gli uni negano che la volontà possa divenire oggetto dell'osservazione semplice e diretta e considerarsi come un elemento originario, essenziale della vita psichica, al pari dell'intelligenza e del sentimento, nei quali si scioglie la tendenza e l'azione, giacchè l'atto volontario è uno stato sintetico costituito delle forme psichiche elementari, una speciale combinazione di sensazioni, di rappresentazioni, di sentimenti; la classificazione comune in tre attività fondamentali è dovuta soprattutto all'importanza che queste hanno nella vita pratica; [1] a questa tendenza che dà il primato all'intelligenza vien dato il nome di *intellettualismo*. L'altra tendenza, invece, che dicesi *volontarismo*, vuol mettere in rilievo la forza intima, spontanea della psiche che ha appunto la sua radice nella volontà, il cui carattere consiste nell'essere emi-

[1] EBBINGHAUS, *Grundzüge der Psychologie*, pag. 167 e 168, vol. I. Lipsia, Veit, 1902.

nentemente attiva, nel costituire con la sua energia, di continuo operante, l'unità della coscienza; la volontà, quindi, penetra tutta la vita cosciente, e soltanto in relazione con essa si possono comprendere le sensazioni, le rappresentazioni, i sentimenti.

Se le denominazioni sono recenti, poichè la parola *intellettualismo* si trova nel principio del secolo XIX come opposta a materialismo, e la parola *volontarismo* è stata coniata da Ferd. Tönnies nel 1883, accolta dal Paulsen e diffusa poi largamente dal Wundt, la polemica, però, è antica, e risale alla filosofia medievale; anzi, le espressioni *teoretico* e *pratico*, che in un certo senso corrispondono a intelletto e a volontà, si trovano già in Aristotile (νοῦς θεωρετικός e νοῦς πρακτικός), che attribuisce al primo l'ufficio di conoscere l'universo e le sue leggi eterne, alla seconda, invece, che è all'altra subordinata e ha i suoi particolari principî, l'ufficio d'occuparsi della condotta dell'uomo. Nel secondo periodo della *Scolastica*, che va dal principio del secolo XII al Rinascimento, la controversia intorno alle potenze dell'anima e al posto che spetta all'intelligenza e alla volontà, *utra potentia nobilior*, si può considerare come il motivo dominante. [1] Duns Scoto risolve il problema in senso volontaristico, San Tomaso d'Aquino in senso intellettualistico, ritenendo che l'intelletto non solo concepisce l'idea del bene, ma riconosce anche ciò che è buono e determina la volontà ad agire, divenendo il " *supremus motor* „ della vita spirituale. Questa divisione risponde alla duplice corrente che si rileva nel

---

(1) WINDELBAND, *Geschichte der Phil.*, già cit., pag. 270 e seg.

pensiero dell'età di mezzo; l'una *mistica* ha lo sguardo fisso sulla purezza e la semplicità del Cristianesimo primitivo, e mira all'unione beatifica con Dio, mediante il sentimento e la contemplazione; l'altra *intellettualistica* si rivolge soprattutto a determinare i principî della fede, e proclama la superiorità dell'intelletto sopra il sentimento e la volontà. La prima tendenza s'afferma con la rinunzia ai beni di questo mondo, con l'ascetismo e col moralismo; la seconda, che alla fine ha il sopravvento, passa dagli slanci entusiastici della carità e della speranza alle sottili disquisizioni dialettiche intorno ai dogmi, per costruire intorno all'avvenimento principale del Cristianesimo, la passione di Cristo, tutto un sistema dottrinario, speculativo e pratico, per riuscire a fissare in modo definitivo l'unità della fede, ignota a tutta l'antichità greco-romana; in tal modo l'intellettualismo ellenico domina alla fine anche nel dogma cristiano.

Nella filosofia moderna è viva questa opposizione fondamentale tra le due concezioni della vita, cioè se alla conoscenza dell'universo oppure alla morale spetti la direzione di tutta l'attività umana; e ha avuto nuovo vigore dal profondo rivolgimento suscitato nel pensiero dalla filosofia di E. Kant e dalle speciali condizioni dei tempi nostri. Però il *volontarismo* si presenta a noi sotto un doppio aspetto, e ciascuno si collega rispettivamente con la dottrina di E. Kant e con quella di A. Schopenhauer. Sotto il primo aspetto la volontà è una potenza attiva, penetrante, creatrice; sotto il secondo è invece un processo oscuro, istintivo, incosciente; nell'una e nell'altra forma si nota un certo disprezzo del puro lavoro mentale, un certo disdegno per una

concezione della vita fondata di preferenza sopra l'intelletto, fino a prediligere, in certi casi, il mistero e l'oscurità, un ardente desiderio di liberare la vita da ogni interposizione artificiale, e di appoggiarla sopra un principio indiscutibile, chiaro, immediato. Ma, per gli uni questo principio è posto nell'abbandonarsi alle forti impressioni delle cose, alla spontaneità delle sensazioni e delle intuizioni, come si osserva in alto grado nell'intuizione artistica: è il volontarismo che appare nel periodo romantico, colorito poi in maniera alquanto diversa dallo Schopenhauer e che si osserva in molteplici forme anche nel presente; per gli altri il volontarismo ha un carattere pratico, mira a foggiare e ad ordinare la realtà in modo indipendente, a dare un contenuto alla vita e a vincere l'intellettualismo. (1) Vediamo più da vicino queste due concezioni importanti del pensiero contemporaneo.

La volontà è il principio che sta a fondamento della filosofia di Arturo Schopenhauer (1788-1860), il quale però concepisce la volontà in un senso generale e diverso dal comune: volere è per lui " desiderare, aspirare, fuggire, amare, sperare, odiare, è tutto ciò che costituisce il nostro bene e il nostro male, il nostro piacere e il nostro dolore „. La base della coscienza in ogni animale è il desiderio, che si traduce nella tendenza a conservare la vita, il proprio benessere e a riprodursi; la volontà si serve dell'intelligenza per raggiungere i suoi scopi; sotto la pressione d'un desiderio e d'una passione intensa essa acquista una vigoria straordinaria; si può dire che sta all'intelletto come ciò che è originario e

(1) EUCKEN, *op. cit.*, pag. 45.

primitivo sta a ciò che è secondario e derivato, come la sostanza sta all'accidente; infine sta al corpo come l'interno all'esterno, come la realtà all'apparenza. Inoltre, mentre si osserva che l'intelligenza a mano a mano che si discende verso i gradini più bassi della serie degli esseri viventi, si fa sempre più debole e imperfetta, la volontà è dovunque identica a sè stessa, è un fatto anteriore ad ogni intelligenza e da essa indipendente; la volontà rispetto all'intelligenza è il cieco vigoroso che porta sulle sue spalle il paralitico che vede chiaro. La volontà considerata in sè stessa è priva di conoscenza, è un impulso cieco e incoercibile, come si osserva anche nel mondo inorganico e organico, e nella parte vegetativa della nostra vita; mediante il mondo della rappresentazione, aggiuntosi e sviluppatosi per sua utilità, riconosce che ciò che vuole non è altro se non il mondo e la vita quali sono. [1] Perciò la volontà equivale a volontà di vivere, e la vita accompagnerà la volontà così inseparabilmente come l'ombra il corpo: dove c'è volontà, là vi è anche la vita, il mondo. L'esistenza della maggior parte degli uomini trascorre così: essi vogliono, sanno ciò che vogliono, si sforzano con successo sufficiente per non esser ridotti alla disperazione, ma non riescono a sottrarsi alla noia e alle sue conseguenze. [2] La volontà si manifesta in tutti i gradi della vita, è la fonte e il legame di tutte le associazioni stabili, religiose, politiche, professionali; in tal modo la radice della vita è un bisogno cieco, indomabile, inesauribile, contro il

---

[1] SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, pag. 359, già cit.

[2] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, vol. I, pag. 423.

quale la ragione appare inerme e impotente. Si capisce, quindi, come, nella fantasia ardente di *Federico Nietzsche*, il grande pessimista divenisse l'ideale del filosofo, come Riccardo Wagner fu per qualche tempo l'ideale dell'artista; come il Nietzsche lo considerasse il suo vero " educatore ", e con lui scorgesse l'essenza del mondo nella volontà, nel desiderio doloroso, per cui la vita dell'uomo è una lotta perpetua; il corpo coi suoi istinti, con la " volontà di potenza " che l'anima, è la " grande ragione " dell'uomo; mentre la " piccola ragione ", di cui l'uomo va superbo, è bensì uno strumento prezioso, ma imperfetto e fragile, di cui la volontà si serve per estendere la sua potenza e che non vale a giustificare il mondo. Ma invece di concludere, come lo Schopenhauer, alla negazione del voler vivere, invece di predicare la rinunzia alla vita, l'aspirazione al nirvána, il Nietzsche ammira la volontà che vuole eternamente la vita, stima " buono " tutto ciò che fortifica nell'uomo il desiderio di vivere, tutto ciò che offre all'esistenza uno scopo e la rende più degna d'essere vissuta.

La volontà, libera dai vincoli della ragione, è la radice di tutte quelle correnti, le cui forme estreme sono il *pragmatismo* e l'*umanismo*, [1] che hanno comune l'intento di sostituire al sapere l'azione; esse rigettano il " fantasma del *pensiero puro* " immaginato dai logici, perchè in realtà non

---

[1] L'umanismo dell'americano F. C. J. SCHILLER è ben diverso dalla dottrina che sotto lo stesso nome hanno svolto fra noi GIOVANNI CESCA nella *Filosofia della vita* (1903) e P. R. TROIANO nelle *Basi dell'umanismo* (1907) e che considera l'uomo come " il centro teoretico e appreziativo del mondo, ricerca la razionale certezza della verità e non s'acqueta che in questa, nella verità ripone la guida dell'azione e nella ragione vede la coordinatrice di tutti i valori " (TROIANO, *op. cit.*, pag. 14 e 23).

esiste che un pensiero tutto penetrato dall'emozione, che cerca e trova, seguendo l'indicazione dei desiderî; e, in una parola, fondano la conoscenza razionale sopra la fede, e la fede sull'azione; l'umanismo riprende l'antico detto di Protagora che " l'uomo è la misura delle cose ", affermando che noi dobbiamo preoccuparci unicamente dell'esperienza umana, e che invece di costruire il mondo *a priori*, bisogna valersi dell'esperienza e dei dati del senso comune, e che, infine, dobbiamo lasciare in disparte i problemi metafisici, non già perchè siano troppo alti per noi e la mente umana non riesca a risolverli, come vuole il positivismo, ma perchè " sono troppo vuoti di senso, e il non volersene occupare non è segno d'impotenza, ma di potenza della mente nostra ". (1)

L'altra forma di volontarismo deriva dalla dottrina della volontà morale di E. Kant, il quale come nel problema teorico della conoscenza parte dal dato e ricerca a quali condizioni debbono soddisfare le funzioni intellettuali per stabilirne la certezza, un procedimento analogo segue nel problema pratico; e anche qui parte dal dato, cioè dalla coscienza morale comune, e riguarda la volontà come la fonte unica del valore e del bene, come la potenza che apre le porte al mondo noumenico, inaccessibile all'intelletto. Di qui è breve il passo al concetto di Amedeo Fichte, che il mondo percepito e intuito non è altro che un mezzo per raggiungere i più alti fini morali e che l'attività conoscitiva è subordinata all'attività pratica: se lo spirito è la luce interna che ci permette di vedere e di comprendere tutte le cose, esso

(1) G. Papini, *Introd. al Pragmatismo*, già cit., pag. 33.

ci indica pure che l'ideale etico è il punto in cui alla fine convergono tutti i raggi, e ha per intima essenza il volere; in tal guisa mondo naturale e mondo morale non sono più eterogenei e indipendenti l'uno dall'altro, ma due momenti d'un medesimo processo, il primo dei quali serve di preparazione al secondo. Noi, dice il Fichte, operiamo non perchè conosciamo, ma conosciamo perchè siamo destinati ad agire: *la ragion pratica è la radice di tutta la ragione.* (1)

Le insolubili difficoltà che, secondo il Kant, la ragione umana incontra nell'ordine teorico e che la costringono a riconoscersi come limitata alla sola conoscenza fenomenica, si dileguano di fronte alle esigenze della morale. Con ciò, afferma il Paulsen, il Kant ha reso possibile una metafisica della ragione fondata sopra *idee* necessarie, e che ha la sua origine e il suo fondamento nella natura morale dell'uomo; l'intelligenza non ha altro ufficio che di effettuare i fini proposti dalla volontà, è a questa subordinata e solo per essa acquista un valore reale; in una parola, E. Kant ha posto su basi granitiche il primato dell'uomo. (2) Questa affermazione ha pure una base sicura nell'esperienza e nell'osservazione scientifica, giacchè appare chiaramente che la volontà, sia che si consideri nell'evolversi della specie, sia che si consideri nello sviluppo individuale, è il fattore originario e costante della vita, dello sviluppo, mentre l'intelligenza è un fattore secondario e variabile, che si costituisce come organo del volere; tanto nelle forme inferiori della vita animale, quanto nei primi mesi della vita umana, l'intelligenza appare in misura

(1) FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, pag. 102. Lipsia, Reclam, 1879.
(2) PAULSEN, *Kants Verhältniss zur Metaphysik*, già cit., pag. 30.

impercettibile, mentre la volontà è ormai vigorosa e dà chiare manifestazioni di sè. [1]

La base principale della filosofia di *Guglielmo Wundt* è pure l'originaria attività volitiva, che a cominciare dalle forme più umili della vita fisica viene poi esplicandosi in forme sempre più elevate e comprensive prima nell'individuo e poi nell'attività collettiva, che domina e quasi assorbisce le forme individuali del volere. Infatti la personalità cosciente a mano a mano che viene rompendo i vincoli impostile dalle condizioni esterne, stringe sempre più fortemente i rapporti con le altre volontà, con le quali alla fine giunge a costituire una nuova volontà, la volontà collettiva più alta e più complessa, entro la quale il volere individuale attinge i motivi e i fini della propria vita. [2]

Mentre l'*intellettualismo inglese* di G. S. Mill, di E. Spencer, di A. Bain considera il principio dell'associazione delle idee come la legge ultima della vita dello spirito, e il Mill dice anzi che essa è paragonabile alla legge della gravitazione universale del Newton, giacchè come questa regge il mondo dei corpi, quella regge il mondo dello spirito, il Wundt ritiene che il meccanismo puro della filosofia inglese è un'esplicazione parziale, da completarsi con l'aggiunta d'un elemento dinamico, l'*appercezione*, e che lo spirito umano è non solo uno specchio che riflette passivamente il mondo esteriore, ma è pure una forza attiva che alla sua volta reagisce, elabora e trasforma i materiali sensibili. Che è dunque l'appercezione? Se si paragona il campo della coscienza

---

(1) PAULSEN, *Einleitung ecc.*, già cit., pag. 127 e seg.
(2) WUNDT, *Ethik*, pag. 319. Stuttgart, Enke, 1892.

al campo visivo, la percezione sarà l'entrare della rappresentazione nel campo della coscienza, e l'*appercezione* l'entrare di questa stessa rappresentazione nel punto visivo interno; l'appercezione è dunque una percezione accompagnata da attenzione e tutta l'attività del pensiero consiste nel potere che abbiamo di condurre una rappresentazione nel punto visivo e di mantenervela; per essa possiamo modificare e dirigere l'associazione, ragioniamo, disponiamo i mezzi in vista d'un fine; in una parola, pensiamo; la coscienza è dunque essenzialmente volontà, e il volere penetra tutti i singoli processi psichici e rende possibile il loro concatenamento; ossia è la condizione indispensabile dell'esperienza e della vita intellettuale. (1)

La stessa dottrina kantiana, che serve al volontarismo come sostegno della propria tesi, ha nell'*intellettualismo* una interpretazione diversa, negandosi qui recisamente che l'autore della Critica abbia avuto il deliberato proposito di abbassare l'intelligenza per esaltare la volontà e considerarla come il principio unico dei valori umani. Infatti, se il Kant riconosce il carattere originario del sentimento e della volontà, ciò avviene soltanto per assoggettare queste due potenze dello spirito alla supremazia del pensiero logico; egli ha dato al suo sistema una schietta impronta intellettualistica e vuol dimostrare, anche con la pratica della sua vita, che le norme valevoli pel pensiero sono pure valevoli per gli altri aspetti della vita, e che la sua filosofia non ha per fondamento nè la passione, nè il sentimento, ma è dominata dal pensiero logico in tutta la sua

---

(1) WUNDT, *System der Philos.*, già cit., pag. 379.

potenza. Anzi si può dire che la morale kantiana è ancor più intellettualistica della morale di quei filosofi i quali, come Socrate, riducono la virtù al sapere e affermano che colui che sa, non può compiere azioni cattive, giacchè il Kant sottomette al giudizio del pensiero logico una volontà originale, autonoma, la quale nè sotto l'aspetto logico nè sotto l'aspetto psicologico ha che vedere col processo conoscitivo e con la verità e gli errori di questo. [1] Si è pure osservato che egli chiama le *idee*, ossia la libertà del volere, l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, postulati della ragion pratica, mentre sono piuttosto da considerarsi come postulati della ragione teoretica volta alla conoscenza della ragione pratica, della ragione operante nella vita morale dello spirito. Del resto, nell'opera kantiana la ragione pratica ha un doppio senso: significa la ragione in quanto agisce e anche la conoscenza della ragione pratica. [2] Perciò fra i rappresentanti classici dell'intellettualismo bisogna contare il Kant, oltre allo Spinoza, al Leibnitz, all'Hegel, all'Herbart; anzi il Kant con maggior ragione che questi ultimi. Il Leibnitz dà al suo intellettualismo una forma psicologica col principio che il pensiero è la potenza fondamentale dell'anima; l'Hegel estende questa concezione a tutta la realtà, di guisa che il mondo è la ragione realizzata, la realtà definitiva è quella accessibile alla sola ragione, e la ragione stessa e la teoria sono il nocciolo e lo scopo della vita universale: " lo spirito è la causa del mondo, il sentimento giuridico, morale, religioso è un sentimento e quindi un'esperienza

---

(1) SIMMEL, *E. Kant*, già cit., pag. 5 e 190.
(2) EUCKEN, *op. cit.*, pag. 37.

di tale contenuto che ha la sua radice e la sua sede soltanto nel pensiero „. [1] Federico Herbart (1776-1841) in fine ci offre un esempio tipico di psicologia intellettualistica, riducendo tutti i processi psichici a rappresentazioni, e il sentimento e la volontà a rapporti di rappresentazioni, e la coscienza alla somma delle rappresentazioni attuali, considerandola quindi come un effetto, non una causa, un risultato, non un fatto primitivo.

Dal Kant si diparte dunque una duplice corrente, l'intellettualistica e la volontaristica, le quali informano di sè tutto l'odierno movimento del pensiero e avviano a comprendere i problemi della morale. Certo pel Kant l'ordine morale è un ordine razionale, e la legge morale è universale e necessaria, ciò che nel linguaggio kantiano significa che essa è razionale. Ma questa ragione non è la ragione che conosce e fonda la scienza; è la ragione che comanda in nome di principî che la ragione teoretica non ha stabilito, getta una luce viva sul nostro destino in questa e nell'altra vita, cioè sopra problemi che la scienza non può risolvere nè trattare. In realtà egli fa uscire dalla ragione la legge morale, alla quale si sottomette la ragione stessa, che diviene nello stesso tempo legislatrice e suddita. Nella filosofia contemporanea abbiamo constatato una tendenza predominante verso il monismo e a porre il centro dell'unità complessiva nella realtà psichica; ma gli uni pongono l'impulso telistico come immanente alla vita e manifestantesi in forme sempre più elevate e coscienti, e concepiscono l'universo come un tutto penetrato

---

[1] Hegel, *Enciclopedia*, già cit., pag. 21.

dall'energia volontaria, fornita di attività e di gradi variabili; per gli altri il pensiero logico è capace di per sè stesso di esaurire la conoscenza di tutto il contenuto cosmico, mentre il sentimento è spesso un elemento perturbatore e deformatore, e la volontà deve tenere per guida la ragione. Ardua cosa decidere fra queste due tendenze; certo nella conoscenza dell'universo e nelle teorie scientifiche entrano per una parte considerevole il sentimento e la volontà; ma il progresso del sapere non consiste forse nell'eliminazione graduale di tutti gli elementi irrazionali, di tutti gli errori che le necessità e gli interessi della vita vi hanno introdotto? Soltanto il concetto scientifico e filosofico può aspirare a quell'universalità e a quell'obbiettività, che non gli possono dare elementi sentimentali e volontarî; il disprezzo che qua e là si dimostra oggi per la scienza, considerandola come una conoscenza d'ordine inferiore e buona tutt'al più per la nostra vita materiale, è il frutto d'un'illusione invero pericolosa, giacchè il discredito che cade sulla scienza si ripercuote necessariamente anche sulla filosofia; anche i grandi sistemi metafisici riflettono le cognizioni scientifiche dei tempi in cui sono sorti, e se la filosofia influisce sulla scienza, non c'è dubbio che i progressi scientifici alla loro volta giovano alla filosofia: il profondo rivolgimento che oggi si osserva nella teoria della conoscenza deriva per gran parte dall'avanzare continuo dell'indagine scientifica. Un grande metafisico volontaristico, Amedeo Fichte, pur dichiarando che la filosofia s'eleva al di sopra dell'esperienza, giacchè vuol essere di questa una spiegazione, tuttavia afferma che l'esperienza è la sola base solida, è tutto

ciò che di reale e di vivo si trova nel mondo, è la terraferma sulla quale riposa tutto l'edificio delle nostre costruzioni; la speculazione ha valore soltanto pel rapporto che conserva colla vita, sia perchè ne esce, sia perchè ha per fine di ritornarvi. (1)

La maggior difficoltà che incontra il volontarismo sta nel giustificare la soluzione del contrasto fra teoria e pratica, fra conoscere e agire, soluzione che consiste nel subordinare la prima alla seconda, ossia ciò che è chiaro e razionale a ciò che è oscuro e irrazionale; se, come dice il James, il vero è alla fine soltanto un caso particolare del bene, se è ciò che in ogni ordine di idee costituisce la credenza migliore, cioè la credenza più utile nelle contingenze pratiche della vita, (2) bisognerà pur stabilire in che consista il vero bene, scegliere, fra le tante concezioni del bene, quella vera; e chi può far ciò se non la ragione? il cieco vigoroso, per riprendere l'immagine schopenhaueriana, cadrà nel precipizio, se il paralitico che vede chiaro non gli indicherà la via buona.

---

(1) LÉON, *La philosophie de Fichte*, già cit., pag. 6.

(2) JAMES, *Pragmatism*, pag. 75 e 77. Longmann, Green, London, 1907.

CAPITOLO OTTAVO

—

I problemi dell' etica.

1. Concetto generale dell'etica — 2. Il fine dell'operare morale — 3. Etica e metafisica, *a*) il naturalismo — 4. Etica e metafisica, *b*) l'idealismo — 5. Il fondamento della morale — 6. L'oggetto della morale — 7. Il problema delle origini delle idee e dei sentimenti morali.

1. ***Concetto generale dell'etica.*** — Intorno al valore, all'oggetto e al fine dell'etica le discordanze sono più numerose e più radicalmente profonde che non intorno alla teoria della conoscenza e alla metafisica, soprattutto per una ragione ben manifesta: le ricerche di indole morale non rimangono circoscritte entro il campo del pensiero puro, ma hanno una ripercussione diretta sulla vita pratica individuale e sociale e toccano quindi più da vicino le passioni e le inclinazioni molteplici e fra loro cozzanti degli uomini. Perciò è necessario fare anzitutto distinzioni chiare e precise, per poter giungere ad una comprensione soddisfacente dei problemi generali dell'etica.

Aristotile introduce il vocabolo *etico* ἠθικός, per indicare una classe speciale di virtù; i suoi seguaci denominarono " opere etiche „ τὰ ἠθικά, gli scritti del maestro che trattavano quistioni di carattere morale. Più tardi Cicerone traduce l'espressione aristotelica " etico „ col vocabolo *moralis*, e in Seneca

l'etica appare col titolo di *philosophia moralis*. *Etica* deriva dunque da ἦθος che equivale ad " abitudine morale "; si collega con ἔθος che significa consuetudine e vorrebbe quindi dire " trattazione dei costumi " in quanto questi corrispondono a regolari ripetizioni di atti, comuni a tutto o a quasi tutto un gruppo sociale, cui la norma d'origine collettiva si impone con tanta forza e autorità, che l'individuo non può ad essa sottrarsi senza incontrare il biasimo comune e non di rado anche la punizione del potere politico e religioso, nonchè una specie di disagio e dispiacere interno che può giungere fino al rimorso. Nei costumi, mescolanza eterogenea di credenze e di atti, che, per la ragione e per una coltura più progredita, si considerano parte come morali, parte come amorali e parte come immorali, si esprime la *moralità* spontanea, irriflessa, quasi istintiva, determinata specialmente dalle condizioni d'esistenza d'un dato gruppo sociale, donde poscia viene sviluppandosi la moralità cosciente, riflessa, che si esprime nelle istituzioni, nelle leggi scritte, nei codici religiosi e civili, ecc. Il *primo ufficio* dell'etica viene posto generalmente nel considerare e nello studiare le regole morali come una realtà, un insieme di fatti positivi, nel ricercare in che modo siasi formato il complesso delle obbligazioni, delle prescrizioni, delle regole che costituiscono la morale d'una data società; nell'indagare insomma come la vita morale si è svolta e si svolge presso i varî popoli e nelle varie epoche, appoggiandosi alla sociologia e alla psicologia.

Ma questa indagine ha piuttosto carattere storico e sociologico che filosofico e può tutt'al più servire come introduzione e vestibolo al secondo ufficio del-

l'etica essenzialmente filosofico, che consiste non già nella descrizione dei fenomeni morali come si presentano alla nostra osservazione nel corso della storia, ma nel determinare quali scopi l'uomo deve perseguire, in che modo questi si subordinano l'uno all'altro, nello *stabilire ciò che deve essere*, nel porre un *principio direttivo* dell'azione.

In altri termini, poichè carattere essenziale della volontà umana è di tendere ad un fine, si presenta la domanda: *qual'è il fine più alto?* e poichè un fine che noi ci sforziamo di raggiungere costituisce un bene, qual'è il bene più alto, *il sommo bene?* cioè un bene, rispetto al quale tutto ciò che l'uomo vuole e desidera non può essere considerato che parte o mezzo? E poichè il giudizio morale indica il *valore* che un'azione, un'idea, un sentimento ha per me, l'etica vien detta anche la *dottrina dei valori morali.*

Com'è noto, un concetto che va diventando comune, è quello di *valore*, che dall'economia politica è penetrato anche nell'etica, dove il giudizio di valore esprime l'importanza che il contenuto d'un pensiero ha pel soggetto cosciente. La nozione di valore è entrata lentamente e tardi nelle scienze filosofiche; qualcuno ha voluto farne risalire l'origine al Kant, fondandosi sopra alcuni passi di interpretazione alquanto dubbia; l'Höffding dice che alla filosofia kantiana dobbiamo la costituzione d'un problema dei valori che sorge a lato del problema della conoscenza, mostrando la necessità di distinguere l'apprezzamento dall'esplicazione. E. Kant, è vero, parla più spesso di fini che di valori; ma è chiaro, benchè egli non l'abbia esattamente determinato sia nella psicologia, sia nell'etica, che al concetto di fine deve precedere il concetto di va-

lore, giacchè io posso propormi come fine solo ciò di cui constato il valore; quando il Kant parlava del " regno dei fini „ in opposizione all'ordine causale della natura, intendeva di esprimere appunto ciò che i filosofi posteriori hanno chiamato " regno dei valori „. [1] Del resto, se non la parola, certo il concetto e il problema di valore si possono far risalire anche all'antichità, nella quale gli stoici foggiarono la parola ἀξία, che corrisponde a " valore „, cosicchè, parlando della morale stoica, questa espressione si deve adoperare di frequente. Ma grande voga al concetto di valore diede soprattutto Ermanno Lotze, che pose nettamente in rilievo il principio, scrivendo che " là dove due ipotesi sono ugualmente possibili, l'una che s'accordi coi nostri bisogni morali, l'altra che ad essi contraddica, bisogna sempre scegliere la prima „. In tempi recentissimi la teoria dei valori ha formato oggetto di numerosi studî, di guisa che il concetto è divenuto comune, benchè assai discordanti sieno le opinioni intorno al criterio col quale si giudica della bontà e del valore degli stati psichici. Per gli uni la conoscenza e la ragione sono i giudici supremi dei valori morali, per gli altri sono il desiderio e il sentimento; giacchè nella valutazione morale l'elemento più importante che ci porta al giudizio è uno stato affettivo, sia questo il piacere o il dolore; o anche si considerano i valori morali come una forma di reazione totale della personalità, nella quale entrano in gioco le tendenze, i gusti, le appetizioni, le emozioni, i sentimenti, le abitudini, gli affetti; il concetto della vita presa nella totalità dei suoi scopi è il vero fondamento di tutti i giudizî etici, di ogni

---

[1] Höffding, *Religionsphilosophie*, pag. 11 e 349. Lipsia, Reisland, 1902.

concetto del bene e del male, d'ogni sentimento di approvazione e di disapprovazione, d'ogni valutazione morale. (1) Però quando dalla trattazione psicologica dei valori umani si passa a stabilire il loro ordine, si vuol fondare una " scala di valori „ come dice Federico Nietzsche, allora si esce dal campo della psicologia e si entra nella filosofia e occorre determinare se nella vita morale debba avere il primato il sentimento e la volontà oppure la ragione; qui si tratta non di ciò che è, ma di ciò che dev'essere.

Bisogna infine osservare, che quantunque si parli spesso di valori materiali economici, estetici, ecc., tutti i valori sono valori spirituali; i beni materiali sono valori non già in quanto sono materiali, ma solo in quanto sono beni, e ciò avviene sempre in relazione coi nostri desiderî, bisogni, tendenze, in una parola con tutta la nostra individualità: una cosa ha valore soltanto nello spirito e per lo spirito. Premesso ciò, possiamo chiederci: qual'è il valore più alto?

2. ***Il fine dell'operare morale.*** — Ammesso che l'etica intesa come disciplina essenzialmente filosofica mira a stabilire un principio direttivo della condotta umana, il problema fondamentale starà nell'additare quale è il bene morale, in che consiste l'ideale etico e in che modo questo si giustifica davanti alla nostra ragione, affinchè acquisti forza imperativa e possa essere pensato come la misura del valore degli atti morali, anche quando l'ideale appare irraggiungibile.

Nella storia delle dottrine filosofiche tre sono le concezioni più importanti dell'ideale, che ancor

(1) ORESTANO, *I valori umani*, pag. 228 e seg. Torino, Bocca, 1907.

oggi agiscono con forza variabile sul movimento del pensiero. La *prima* appare ben presto fin dall'antichità e viene accolta da tutte le scuole filosofiche greche, per le quali il sommo bene è riposto nella *felicità* della vita presente; le discordanze incominciano quando si tratta di determinare la via per giungere alla meta prefissa. *Aristippo di Cirene*, discepolo di Socrate, risalendo ai fatti fondamentali della natura umana, scorge nella sensazione di piacere il motivo più potente del nostro operare, il fenomeno primordiale, al quale tendono, spinti da un impulso istintivo, tanto i fanciulli quanto gli animali, e dal quale deve partire ogni tentativo di legislazione morale; il piacere più degno d'essere ricercato non è il piacere violento, che procura la soddisfazione d'un desiderio appassionato, ma il piacere calmo e moderato; d'onde il nome di *edonismo* dato a questa tendenza, che ha trovato propugnatori anche nei tempi moderni, per esempio in Helvétius (1715-1771). Con l'edonismo non si deve confondere l'*eudemonismo* (εὐδαιμονία = felicità, benessere) assai più diffuso, che identifica la felicità con la virtù. Così per *Socrate* la virtù e la sapienza (ἐπιστήμη) formano una cosa sola, giacchè solo chi conosce il bene è in grado di praticarlo, e ogni trasgressione della morale ha la sua causa nell'ignoranza; per Platone la conoscenza del bene è sempre seguita dalla pratica del bene e la virtù non è altro che la scienza, mentre il vizio non è che l'ignoranza; per Aristotile si raggiunge la felicità mediante l'attività della ragione e si attua nella società per la virtù e la saggezza; per lo stoico l'ideale del sapiente è l'*impassibilità*, ἀπάθεια, che si spiega con la massima: sopporta e astienti; sop-

porta senza lamentarti i mali che ti colpiscono, astienti dal desiderare e dal ricercare quei pretesi beni che sono causa d'infelicità; infine *Epicuro* ripone la felicità nell'*atarassìa*, cioè nell'imperturbabilità, nell'essere libero da timori e da desiderî, nel non soffrire nel corpo, nè esser turbato nello spirito. In conclusione nessuno poneva in dubbio che il bene potesse essere qualche cosa di diverso dalla felicità e che questa fosse la felicità della vita terrena; nè vi era posto nella morale antica pel concetto d'obbligazione e di dovere, poichè sembrava assurdo di consigliare all'uomo di fare ciò che gli è vantaggioso e di imporgli il suo proprio benessere; queste idee d'obbligazione e di dovere hanno la loro ragion d'essere solo in una morale dove il bene sia distinto dalla felicità, e per trovar questo concetto in forma ben determinata bisogna giungere fino ad *E. Kant.*

La *seconda concezione* dell'ideale etico esclude ogni infiltrazione di utilità e considera come buono ciò che è buono in sè stesso; non è possibile, secondo il Kant, concepire nel mondo e fuori del mondo cosa che possa essere tenuta buona senza restrizione alcuna, se non una *buona volontà*; ora ciò che costituisce una buona volontà non è già la sua attitudine a raggiungere questo o quello scopo, nè il suo successo nel compiere questa o quell'azione; essa trae il suo intrinseco valore dalla sua azione stessa e dalla massima che l'ispira, non già dal risultato dell'azione, dall'utilità o inutilità dei suoi atti, dalla buona o cattiva riuscita; l'intenzione è l'elemento caratteristico della moralità, e la buona volontà è quella che agisce per il dovere. In altre parole: l'azione acquista il suo valore morale non

dalle conseguenze che essa produce o può produrre e che si giudicano solo in rapporto al piacere o al dolore che ci procurano o ci promettono; ma la volontà buona è quella che agisce per una *massima* indipendente da ogni fine e da qualsiasi oggetto e si lascia unicamente determinare dal dovere, ossia dalla *legge morale*, la quale enuncia non ciò che è, ma ciò che *dev'essere*, esprime una verità indipendente dalle verità particolari e vale per tutti gli esseri ragionevoli. Questa regola di condotta, che l'uomo impone a sè stesso, riveste il carattere d'un obbligo, d'un comando, d'un *imperativo categorico*, che rappresenta un'azione come necessaria oggettivamente, senza condizione e senza riserve, senza relazione con altro fine, come buona in sè; esso non si riferisce alla *materia* dell'azione o alle conseguenze che ne derivano, ma alla *forma* dell'azione, all'intenzione dalla quale scaturisce, esprime gli ordini della moralità, è una legge, non regola d'abilità o consiglio di prudenza.

Nessun essere, secondo E. Kant, è capace di perfezione nel mondo sensibile in ciascun momento della propria esistenza, perchè la purezza e la fermezza dell'intenzione morale hanno sempre da lottare contro l'influenza delle massime suggerite dalle inclinazioni. Poichè quindi l'accordo perfetto con la legge morale non può mai aversi ed è tuttavia praticamente necessario, bisogna ammettere che un tale accordo si faccia per un progresso indefinito; di qui i due postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio.

Nella filosofia kantiana e poi, più distintamente, in quella del Fichte, l'ideale etico è un *valore limite*, ossia una meta irraggiungibile, ma pur sempre su-

scettibile d'un'approssimazione indefinita; esso indica la direzione, verso la quale deve muoversi il progresso morale, il fine ultimo, al quale bisogna avvicinarsi sempre più. L'efficacia e la fecondità della morale kantiana sono oggi più vive che mai; il kantismo, liberamente interpretato, può fornire ancora molta materia all'esame dei problemi morali e alle controversie presenti intorno ai metodi coi quali quei problemi debbono essere studiati. Dei due elementi essenziali dell'etica del Kant, l'idea di *dovere*, di *legge morale*, rigida e inflessibile, e l'idea di *libertà*, non più la prima, ma la seconda diviene il centro dell'attività morale; si tratta però non di una libertà, che esiste solo nel mondo dei noumeni e vien negata al mondo dei fenomeni, ma d'una libertà reale, che porta allo sviluppo completo della personalità umana. (1) Ond'è che i moderni indirizzi neo-kantiani fanno larga parte alla psicologia morale, dalla quale il Kant rifuggiva, perchè il ricorrere alla psicologia pareva a lui che nascondesse il pericolo di ricadere nell'eudemonismo e di porre alla legge morale un fondamento psicologico. Si ritiene invece ora generalmente che sia indispensabile introduzione all'etica la conoscenza della natura umana e delle energie operanti nell'organismo sociale; psicologia e sociologia non solo appaiono scienze ausiliarie, ma porgono le basi alla trattazione teorica dei problemi morali, e ciò avviene soprattutto per impulso della scuola empirica inglese. Di due problemi capitali dell'etica: quale è l'ideale umano; quale ne è il

---

(1) WENTSCHER, *Ethik*, 1ª, pag. 233 e segg. Leipzig, Barth, 1902.

fondamento prossimo positivo; il primo trova più immediata e chiara soluzione nell'indagine storico-sociologica, perchè l'ideale etico si esprime e, quasi direi, si concretizza durante il corso stesso della storia sociale nelle forme e istituzioni della vita; il secondo problema potrà avere una approfondita e propria soluzione nella indagine psico-sociologica, perchè solo nei rapporti sociali della psiche è la radice positiva della moralità. (1)

Il Wundt, fondandosi appunto sull'osservazione positiva dei fatti, vuol determinare in che consista la condotta che si può dire eticamente buona e distingue gli scopi della vita morale in individuali, sociali e umani, secondo che si riferiscono all'individuo, o alla società o all'umanità; gli scopi individuali, come la conservazione di sè stesso, la propria felicità e il proprio perfezionamento non hanno valore se non quando servono a scopi generali; la personalità agente come tale non è mai l'oggetto del bene che si prefigge il valore morale, è un fine prossimo, non l'ultimo, come sostiene l'utilitarismo, il quale non è altro che un egoismo larvato. (2)

Soltanto nella vita collettiva può essere posto lo scopo morale supremo, nel quale confluiscono gli altri fini minori, e che si attua mediante quelle azioni che sono rivolte alla vita spirituale, concepita nella sua forma più vasta, ciò è come abbracciante l'intera umanità. In tal modo lo scopo ultimo dell'evoluzione morale si identifica con lo scopo ultimo dell'evoluzione sociale, e consiste nel

(1) VIDARI, *Problemi generali di etica,* pag. 180. Hoepli, 1901.
(2) WUNDT, *Ethik,* già cit., pag. 75.

porre il volere collettivo dell'umanità come la base del più grande sviluppo delle forze rivolte a raggiungere i beni spirituali, nel trionfo dello spirito generale dell'umanità. [1]

La *terza concezione* propugnata dall'*empirismo* nelle sue diverse gradazioni pone come fine ultimo dell'operare morale il benessere o il piacere, partendo in generale dal principio che ciò che è realmente desiderato deve imporsi all'uomo come desiderabile: ogni essere fornito di volontà tende per natura al benessere, e non può quindi e non deve tendere ad altro fine che alla felicità individuale o sociale. L'*utilitarismo*, l'*evoluzionismo* naturalistico e il *positivismo* sono le manifestazioni più note di questa dottrina. Essi credono di poter constatare nell'uomo o nella società certe tendenze, e dopo averne stabilito induttivamente la realtà, ricercano i mezzi per soddisfarle.

È bene però avvertire che l'espressione, felicità, benessere, εὐδαιμονία, ha pei filosofi greci un significato diverso dal nostro; essa non designa uno stato di piacere, ma, in modo generale, un bene che noi saremmo felici di possedere. Aristotile, per esempio, dice che la beatitudine è cosa dilettevole e nello stesso tempo bella ed eccellente — ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία —, e nega al fanciullo questo stato di felicità, qualunque sia il sentimento di piacere e di benessere che egli provi; il piacere, ἡδονή è " l'accidente proprio „ della felicità, non l'elemento essenziale; la scienza e la virtù non producono la felicità, ma la costituiscono; il piacere è un effetto di esse.

---

(1) WUNDT, *op. cit.*, pag. 501.

Geremia Bentham (1748-1842), dal fatto che il motivo fondamentale delle azioni umane è l'egoismo e la ricerca del vantaggio più grande, trae il principio che l'uomo nella sua vita *deve* mirare al piacere nella quantità maggiore; però l'interesse di ciascuno è legato con l'interesse di tutti mediante la sanzione e la simpatia; la sanzione fa subire all'egoismo una prima trasformazione con la minaccia della pena: se non rispetti il bene e la vita altrui, gli altri non rispetteranno la tua vita e il tuo bene; tu farai un cattivo calcolo. Io l'ascolto e mi astengo da tutto ciò che può attirarmi la pena della sanzione. È un primo passo, ma non basta. Il mio piacere, affinchè sia completo, non deve mancare della gioia che produce la simpatia, per ottener la quale io divengo benevolo, benefico e perfino disinteressato; così lavorando pel nostro benessere noi lavoriamo pel benessere di tutti, donde la formula della morale del Bentham: " il maggior piacere pel maggior numero ". *Giovanni Stuart Mill* (1806-1873) vuol completare il principio d'utilità propugnato dal Bentham, tenendo conto della *qualità* dei piaceri, del loro valore spirituale, e affermando che dobbiamo preferire i piaceri dello spirito a quelli del corpo e spiegando, con un'ingegnosa applicazione del principio psicologico dell'associazione delle idee, come dall'egoismo esca l'altruismo. Lo *Spencer*, che riattacca l'etica ai principî generali del suo sistema, ammette pure che il buono è il piacevole, che la condotta moralmente buona è quella che conserva e migliora la vita nostra e quella degli altri e conduce al piacere e alla felicità, mentre il male è associato al dolore.

Il fine ultimo dell'evoluzione morale, secondo lo Spencer, sta nel progressivo accrescersi della vita, nel perfetto adattamento dell'uomo all'ambiente cosmico, di guisa che l'obbligazione morale verrà a poco a poco diminuendo, finchè scomparirà del tutto, e il bene si compirà spontaneamente, senza alcuna coercizione interna o esterna, poichè le leggi della vita ci apprendono che l'incessante disciplina sociale modellerà la natura umana in maniera tale, che i piaceri della simpatia saranno ricercati per sè stessi, nella loro più larga estensione pel vantaggio di ciascuno e di tutti. (1) Allora le azioni più elevate richieste dallo sviluppo armonico della vita diverranno fatti comuni e abituali, come le azioni inferiori provocate da semplici desiderî; in tempi, luoghi e proporzioni opportune i sentimenti morali guideranno gli uomini così spontaneamente, come ora le sensazioni. (2)

Augusto Comte, contro l'utilitarismo inglese, sostiene che l'*altruismo* è nell'uomo un fatto naturale e primitivo come l'*egoismo*, e non già una trasformazione più o meno complicata di questo; esso si viene sviluppando spontaneamente sia pel costituirsi della famiglia, dove l'istinto materno suscita l'abnegazione e il sacrificio di sè, sia pel fatto economico della divisione del lavoro, sia pel progresso intellettuale, che aumenta il dominio dell'uomo sulle passioni e rinforza i legami sociali. Vivere per gli altri, ecco la massima fondamentale; subordinare l'egoismo all'altruismo e sviluppare l'altruismo, ecco il dovere precipuo che la morale impone alla pe-

---

(1) SPENCER, *Le basi della morale*, pag. 332. Milano, Dumolard, 1881.
(2) SPENCER, *op. cit.*, pag. 155.

dagogia e alla politica; l'umanità è il supremo fine morale. Al positivismo comtiano si collega il *principio di solidarietà*, secondo il quale ogni essere vivente, pel solo fatto che nasce e sviluppa la sua vita nel seno d'una società, trae giovamento positivo da tutti gli sforzi sociali anteriori e *deve* per conseguenza proporsi come fine di contribuire al bene comune; un essere vivente dotato d'intelligenza non può non rappresentarsi il suo debito sociale sotto la forma d'un debito sociale di giustizia; un essere vivente dotato di sensibilità non può non provare un sentimento di simpatia per la società di cui è parte e organo, sentimento che costituisce l'altruismo. La parola solidarietà, al dire d'un uomo di Stato che ne è divenuto un eloquente sostenitore, " esprime la nozione d'un fatto, le relazioni di dipendenza tra certi fenomeni d'ordine fisico, intellettuale e morale, la nozione d'un dovere che ogni uomo deve osservare verso i suoi simili; l'umanità è composta più di morti che di vivi; il nostro corpo, le nostre istituzioni, il nostro linguaggio, i pensieri, le arti sono un tesoro che si è accumulato lentamente per noi dagli antichi e che noi abbiamo ereditato. Se la società, come è necessario, deve proporsi la giustizia, affinchè questa venga osservata bisogna che l'uomo rispetti scrupolosamente le leggi imposte dalla solidarietà; dopo che egli le ha constatate, deve servirsene per modificarne gli effetti a favore della giustizia ". [1]

Come s'è veduto, le discordanze intorno a questo problema capitale dell'etica, sono profonde e irri-

---

[1] *Essai d'une philosophie de la solidarité*, le tre prime conferenze di Leone Bourgeois. Paris, Alcan, 1902.

ducibili, benchè i tentativi di conciliazione non manchino; per giungere ad una soluzione che soddisfaccia lo spirito, occorre che si pongano in luce altre difficoltà e si esaminino altri problemi che hanno con questo un legame assai stretto. Anzitutto si può chiedere: il fine supremo dell'esistenza può essere stabilito facendo appello ad una concezione generale dell'universo oppure dev'essere stabilito in modo indipendente da qualsiasi metafisica, cosicchè sia necessario ricorrere a un principio che l'esperienza non ci può offrire?

3. ***Etica e metafisica.*** - *a*) IL NATURALISMO. — Si comprende agevolmente da tutto ciò che in precedenza si è detto, che le dottrine naturalistiche e positiviste tendano per lo più ad escludere dalla morale qualsiasi principio metafisico, a studiare i fatti della vita pratica con lo stesso metodo degli altri fenomeni della natura e a considerare l'attività dello spirito come un semplice capitolo della vita dell'essere animato; mentre in generale l'idealismo, volendo porre l'uomo nel suo vero posto, afferma che l'ordine morale fa parte dell'ordine universale, che il processo etico si inserisce nel processo cosmico, di cui rappresenta il grado più elevato e che quindi l'etica ha il suo fondamento nella metafisica, oppure offre a questa la sua base più solida.

Secondo *A. Comte* la morale è fondata sulla scienza e ne riproduce i caratteri essenziali rinunziando a ogni principio che trascenda l'esperienza storica e sociale e divenendo parte della sociologia; anzi per alcuni odierni rappresentanti del pensiero positivista, la morale può pretendere alla legittima successione dell'etica speculativa, giacchè, se la

società pensa, se pensa con precisione sempre più grande, se eleva l'individuo dalla condizione d'un animale impulsivo a quella d'un essere razionale, lo studio profondo del pensiero sociale e del suo graduale differenziarsi è l'etica stessa; moralità e socialità sono veri sinonimi, e la morale non è altro che il vocabolo onde si designa il sapere sociale, empirico, grossolano: l'etica dev'essere considerata come sociologia prima. (1) Infatti o si ricercano le leggi dei fenomeni morali; e allora questa indagine fondata sulla conoscenza positiva della natura umana individuale e sociale rientra nel campo della sociologia; oppure, fondandosi sopra queste leggi, si chiede quale è il modo migliore pel quale è lecito all'uomo mettere a profitto il potere che egli ha di modificare i fenomeni; e allora si tratta d'un'arte di cui bisogna determinare le regole; e se queste debbono essere stabilite razionalmente, occorre che la scienza sociale sia pure in precedenza stabilita sopra basi razionali. (2) E appunto fondandosi sul principio supremo della scienza e della filosofia positiva, che già si è rilevato, la dottrina nota col nome di *morale sociologica* nega risolutamente all'etica il valore e i caratteri di *scienza normativa*, secondo il concetto ampiamente svolto da Guglielmo Wundt, ritenendo che questa espressione è in sè stessa contradittoria, giacchè la scienza, intesa nel suo vero significato, non deve far altro che fornire una base sicura alle applicazioni pratiche; ogni norma è relativa all'azione, ossia alla pratica, e si collega alla scienza in maniera indiretta, come conse-

---

(1) De Roberty, *Le bien et le mal*, cap. II. Paris, Alcan, 1896.
(2) Levy-Brühl, *A. Comte*, già cit., pag. 350.

guenza; quindi affermare che una scienza è normativa in quanto è una scienza, equivale a confondere in uno solo due momenti che non possono essere che successivi: tutte le scienze ora esistenti sono anzitutto *teoriche*, e divengono poscia normative, se il loro oggetto lo comporta, oppure se sono così avanzate da permettere applicazioni. [1]

Se si afferma che la morale è appunto una scienza normativa nella sua parte teorica, è " legislatrice in quanto è scienza ", si viene a confondere lo sforzo per conoscere con lo sforzo per regolare l'azione. Una concezione chiara e positiva della morale consiste invece nel considerare le regole morali, le obbligazioni, i diritti e, in generale, il contenuto della coscienza morale, come una realtà data; in una parola, come un oggetto di scienza, che occorre studiare col medesimo spirito e con lo stesso metodo, che si applicano a tutti gli altri fatti sociali. [2]

Nella conoscenza della vita collettiva è posta la base più sicura per costruire una scienza della morale; quando la scienza avrà determinato le leggi della realtà morale, ne seguirà, perfettamente distinta, l'arte morale corrispondente, che mira a modificare e migliorare i costumi esistenti, i quali rientrano nella classe più estesa dei fatti sociali e formano quindi un ramo della sociologia, scienza che è tuttora in via di formazione, anzi che non ha ancora ben determinato il suo oggetto.

Le scienze normative, come la morale, la logica, il diritto naturale ecc., si debbono considerare

---

(1) LEVY-BRÜHL, *La morale et la science des moeurs*, pag. 12. Paris, Alcan, 1903.

(2) LEVY-BRÜHL, *op. cit.*, pag. 14.

come scienze non ancora ben costituite; esse ci prescrivono con enfasi ciò che chiamano i " nostri doveri „; dicono: " si deve „ là dove le scienze sviluppate e mature annunziano: è; le norme che promulgano sostituiscono provvisoriamente le leggi tuttora sconosciute che governano le classi corrispondenti di fenomeni; tali regole appaiono quasi sempre come il semplice risultato d'una selezione che lo spirito opera fra i fenomeni inesplicati, scelta, che subordinata all'ambiente, al tempo, al temperamento individuale del pensatore, rimane, se non arbitraria nel senso stretto della parola, almeno soggettiva. [1]

Perciò dovrebbe farsi nel campo della morale ciò che è avvenuto altrove, per esempio nella medicina; questa, rimasta per tanto tempo una tecnica puramente empirica, deve i suoi progressi al costituirsi d'una biologia scientifica, all'osservazione obbiettiva dei processi vitali, libera da qualsiasi preoccupazione religiosa e metafisica; quindi come da una parte vi sono le matematiche pure, la fisica pura, e dall'altra parte la matematica e la fisica intese a soddisfare i bisogni pratici dell'uomo, così è necessario che sorga una morale scientifica, indipendente da ogni principio metafisico, sia che questo venga posto *a priori*, sia che appaia come il risultato necessario di indagini obbiettive.

Anche pel *Darwin* lo studio della natura umana dev'esser condotto coi metodi delle scienze naturali; giacchè il sorgere e lo svilupparsi della moralità e dei sentimenti superiori si spiega con le sole forze che vediamo agire sotto i nostri occhi, senza

---

[1] De Roberty, *op. cit.*, pag. 183.

che si debba ricorrere a principî che varchino l'esperienza. La moralità umana ha la sua radice naturale nell'istinto sociale, acquistato o, almeno, sviluppato mediante la selezione e che agisce di continuo sopra tutti gli esseri e ne eleva la resistenza vitale; ogni tendenza teleologica è bandita, almeno nell'intenzione del grande naturalista.

La metafisica non solo non contribuisce a spiegare la moralità, ma riesce piuttosto d'ingombro, intorbida l'esatta visione delle cose, come avveniva un tempo anche in altri campi dell'attività umana, mentre " il positivismo salva scientificamente la moralità, e l'etica scientifica resterebbe insostenibile, se non si potesse contare che sopra i filosofemi tradizionali della vecchia ontologia „. [1] Anche quei positivisti ed evoluzionisti che ritengono che la scienza dei fatti morali non debba limitarsi a conoscere la realtà qual'è, ma debba anche trattare il problema dei fini umani e affermano quindi la necessità d'un'etica normativa, escludono pur sempre che questa non debba interamente poggiare sopra basi scientifiche e sull'osservazione positiva dei fatti; essi dalla conoscenza dell'evoluzione storica della moralità e delle leggi alle quali essa obbedisce deducono le leggi dell'avvenire morale, indicano quale dev'essere il termine a cui l'uomo deve mirare. Così nello *Spencer* la meta ultima dell'evoluzione sociale e morale non è che una conseguenza logica del principio che scorge nell'adattamento la norma direttiva della vita, e l'umanità perfetta afferma essere quella composta d'uomini completamente adattati alla vita collettiva e che

---

[1] Ardigò, *Opere*, vol. III, pag. 13. Padova, Draghi, 1892.

compiranno il bene spontaneamente senza alcuna coercizione interna o esterna; l'evoluzione ha qui il suo limite insormontabile, perchè il progresso non ha altro scopo che di adattare l'individuo all'ambiente cosmico. Scoperte quindi le linee generali della realtà storica e sociale nella sua evoluzione, l'ideale appare di questa il coronamento e il prolungamento necessario, cosicchè la legge morale è alla fine non altro che una legge storica del *divenire morale*, elevata a norma direttiva dell'*avvenire morale*.

È però facile scorgere che l'evoluzionismo spenceriano non esclude le vedute metafisiche, giacchè mette in relazione la morale con l'ordine cosmico. Per quelli che vogliono tenersi stretti ai principî fondamentali del positivismo e dell'esperienza pura non è possibile che una morale descrittiva e storica, la quale può portare a un progresso morale solo nel senso tecnico della parola, cioè a un adattamento dei mezzi al fine; lo sviluppo dell'intelligenza rende possibile soltanto un progresso tecnologico, vale a dire, permette l'effettuazione di valori dati con mezzi acconci, non la creazione di nuovi valori. (1) Con intenzioni ancor più radicali *il pragmatismo*, che alla ragione vuol sostituire l'esperienza, al sapere l'azione, considera questo problema, al pari di altri problemi filosofici, come illusorio e vano. La proposizione fondamentale del pragmatismo consiste " nell'aver le idee chiare, ossia nel calcolare e nel prevedere le conseguenze dei nostri atti "; e per avere una perfetta chiarezza delle nostre idee intorno a un oggetto, dobbiamo sapere quali effetti

(1) ROB. EISLER, *Studien zur Werttheorie*, pag. 109. Lipsia, Dunkler, 1902.

concepibili codesto oggetto può implicare nell'ordine pratico; " per sviluppare il senso d'un pensiero, bisogna determinare quali abitudini esso produce; giacchè il senso d'una cosa consiste solo nelle abitudini che implica, e il carattere d'un'abitudine dipende dal modo col quale ci fa agire non solo in una data circostanza probabile, ma in ogni circostanza possibile, per quanto impossibile possa essere „. (1) Di qui la grande importanza della fede; anzi " la sola funzione del pensiero è di produrre la credenza, che ha tre proprietà: è qualche cosa di cui abbiamo conoscenza; calma l'irritazione prodotta dal dubbio; implica lo stabilirsi nel nostro spirito d'una regola di condotta, o, per essere più brevi, d'un'abitudine; come tale la sua applicazione implica un nuovo dubbio o una nuova riflessione; e mentre è un punto di riposo, è pure un nuovo punto di partenza e agisce sul pensiero futuro „. (2) Se un uomo, dice il James, è costretto a fare un salto pericoloso in un'ascensione alpina, lo faccia con ardire e fiducia, e vi riesce; se ha un dubbio intorno alle sue forze, egli è perduto; salterà con esitanza e si romperà il collo. Credete, e voi sarete nel vero; dubitate, e voi sarete ancora nel vero, perchè voi perirete; la sola differenza sta in ciò, che il credere vi sarà molto utile. Il successo dipende dall'energia dell'atto, l'energia dalla credenza che si riuscirà, e questa dalla credenza che si è nel vero, la quale in tal modo si verifica di per sè stessa. (3)

---

(1) Peirce, *La logique de la science* " Revue philos. „ gennaio 1879, pag. 47.

(2) Peirce, art. cit., pag. 45.

(3) James, *The will to believe*, pag. 96 e 98. Nuova York, Longmann, 1896.

In conclusione si può dire che se si concepisce la condotta morale o come calcolo di piaceri o come esercizio di istinti dovuti alla scelta naturale, cosicchè è buono ciò che è destinato a prevalere, o come regolata dalla previsione del successo; non v'è nessun dubbio che non v'è bisogno di ricorrere a principî metafisici; la vita sotto tutte le sue forme, si dice, ci apprende che l'egoismo è più naturale e sorge molto prima dell'altruismo; dalla constatazione dell'egoismo come fatto reale, si passa agevolmente a proporlo come regola di condotta, come ideale. Per questo scopo non occorre nè determinare il valore della vita umana, nè stabilire il posto che l'uomo occupa nell'universo, come avviene per la fisiologia o l'igiene; ma la difficoltà maggiore sta nel modo di intendere la moralità e nel togliere il dubbio se la moralità così concepita si possa dire la vera moralità o non ne sia piuttosto un travestimento.

4. ***Etica e metafisica.*** - *b*) L'IDEALISMO. — L'idealismo mira anzitutto a stabilire che la conoscenza storica e scientifica della vita collettiva ha suoi speciali caratteri che la distinguono dagli altri fatti naturali, e che essa esige altri mezzi di studio. Infatti l'uomo sa opporsi alle forze dell'ambiente, volgerle a proprio vantaggio, a raggiungere i fini che si propone e al possesso di cose, alle quali dà un valore; si vale, in una parola, di ciò che esiste, della natura, per effettuare ciò che desidera, senza che per questo si possa dire che dalla natura tragga la coscienza del *fine* e del *valore*, che esprimono invece il carattere più profondo della sua personalità. I mezzi di investigazione applicati con successo nel campo dei fenomeni naturali non esauri-

sceno tutta la natura, e alle produzioni dello spirito i principî supremi della concezione naturalistica appaiono insufficienti. Quando si è tentato di fare applicazioni di questo genere, ne son derivate confusioni ed errori deplorevoli, che hanno avuto una certa ripercussione anche nella vita sociale. Ciò è avvenuto della teoria darwiniana, sulla quale si è preteso di costruire una specie di filosofia della storia, affermandosi che i principî scoperti dal Darwin non solo ci forniscono una spiegazione puramente causale di tutti i fenomeni, ma determinano anche con grande esattezza i concetti di “ progresso „ e di “ perfezione „ i quali finora sono rimasti oscuri e senza legame con la realtà delle cose; mentre appare chiarissimo che le leggi naturali conducono al meglio, giacchè la scelta naturale sopprime nella lotta per la vita gli esseri imperfetti e che non sanno adattarsi all'ambiente esterno; adattamento naturale e perfezionamento sono parole di valore identico. Ora, non è dubbio che nel secondo concetto v'è un contenuto teleologico; e se si pensa che nessun'altra teoria più di quella del celebre scienziato inglese ha contribuito a distruggere la vecchia erronea teleologia, a dimostrare che tutto ciò che rassomiglia anche da lungi a un'intenzione, a uno scopo finale, è assente dalla natura, appare chiaro che le principali leggi dell'evoluzione, la lotta per l'esistenza, la scelta naturale, la scelta sessuale, sono concezioni antropomorfiche, idee tolte ai fenomeni umani ed estese a tutta la natura; non quindi dai concetti della scienza naturale è stato tratto un criterio di valore; piuttosto i “ valori „ umani si sono trasportati ai concetti delle scienze naturali; per queste, rigorosamente parlando, non

vi possono essere organismi più o meno elevati, quando si voglia dire con ciò che gli uni hanno maggior valore degli altri: elevato o non elevato deve tutto al più significare più o meno differenziato, e il processo di differenziazione non ha alcuna relazione coll'idea di perfezionamento, di aumento di valore. (1)

Quindi tra *mondo fisico* e *mondo morale* vi è un divario che non si può sopprimere; natura e morale non s'accordano, anzi la morale non è possibile senza oltrepassare il mondo della natura; chi a questo si restringe deve per conseguenza logica rinunciare a quella; l'ordine morale non è uno dei termini d'una serie continua, ma un assoluto cominciamento; non una sintesi causale degli antecedenti della natura, ma una forma di vita nuova, una sintesi creatrice che li supera e trascende di sproporzione infinita. (2)

Vi sono altre ragioni che legano l'etica alla metafisica e mettono in luce l'impossibilità della prima senza l'appoggio della seconda: la morale fra le discipline riguardanti lo spirito umano è quella che forse ha maggior complessità ed estensione di rapporti, onde essa più d'ogni altra si avvicina ad una concezione generale e superiore della vita umana; inoltre, essendo cosa essenziale per l'etica la determinazione del fondamento del dovere, questa non può ottenersi in modo radicale ed esauriente, se non in una concezione complessiva del mondo. (3)

Infine si può, seguendo l'esempio del Wundt, integrare nella trattazione dell'etica l'empirismo

---

(1) Rickert, *op. cit.*, pag. 618.

(2) Petrone, *Il problema della morale*, pag 29. Napoli, Giannini, 1901.

(3) Vidari, *Problemi generali di etica*, già cit., pag. 32.

con la speculazione filosofica, ossia partire da uno studio empirico dei fatti morali dell'uomo, per giungere poscia a determinare per via speculativa i principî e le nozioni morali in accordo con la visione generale dell'universo, che la metafisica offre basandosi sopra i risultati più generali delle singole scienze; l'etica è quindi una dottrina speculativa ed empirica nel medesimo tempo. [1] Già nelle scienze speciali si trovano idee metafisiche, cioè principî e ipotesi definitive che non possono essere dimostrati con prove empiriche, pur contribuendo a rendere possibile l'esperienza stessa e a far comprendere il legame dei fatti, come sono per es. le ipotesi concernenti la costituzione della materia nelle scienze fisiche. Nell'etica empirismo e speculazione debbono collaborare in maniera armonica: il primo ha per ufficio di offrire una conoscenza adeguata della vita morale mediante una ricerca di carattere scientifico e con l'aiuto della psicologia e della etnografia; mentre la seconda determina i principî generali dell'etica riferendosi ad una concezione generale della vita dello spirito, la quale alla sua volta rientra in una concezione più generale dell'universo. L'etica è una *scienza normativa*, in quanto che basandosi sui fatti morali vissuti, vuole stabilire la *norma* suprema dell'operare umano e considerare quindi i suoi oggetti in relazione con determinate regole o norme, che in essi si effettuano; mentre nelle scienze esplicative tutti i fatti hanno ugual valore o, meglio, sono indifferenti rispetto all'idea di valore; invece nelle scienze normative i fatti vengono assoggettati a una valuta-

---

(1) WUNDT, *Ethik*, già cit., pag. 14.

zione; l'etica è una scienza normativa originaria, dalla quale il concetto di norma si è poi esteso alle altre discipline. [1]

L'influenza di E. Kant sulle varie forme di idealismo è evidente; però lo spirito della dottrina kantiana esclude qualsiasi infiltrazione di elementi empirici; " per ciò che riguarda la natura, egli dice, l'esperienza ci fornisce la regola ed è la sorgente della verità; ma per le leggi morali, l'esperienza è la madre dell'apparenza, ed è un grave errore quello di voler dedurre da *ciò che si fa* le leggi di *ciò che io debbo fare* „. [2] Il Kant vuol costruire la dottrina morale in modo affatto indipendente dalla metafisica, benchè alla ragione pratica sia aperta la via per giungere alla misteriosa realtà trascendente, al mondo noumenico, che rimane invece chiuso per sempre alla ragione pura, ristretta al sapere fenomenico; la morale diviene in tal modo il fondamento della metafisica. Il kantismo però non s'oppone al costituirsi d'una scienza positiva dei costumi; si potrebbe quasi dire che lo stesso Kant ne ha presentita l'importanza e l'interesse teorico, quando, soprattutto nelle sue " Lezioni d'antropologia „ mirava a coordinare le osservazioni sulla condotta umana in generale, o quando, nella filosofia della storia, indicava come le istituzioni sociali e le opere della civiltà oltrepassino la portata delle volontà individuali e sieno le condizioni necessarie del loro sviluppo. Il kantismo s'oppone a una scienza positiva morale, solo in quanto questa pretende di fornire la legge suprema della deter-

---

(1) WUNDT, *Ethik*, già cit., pag. 1 e 8.
(2) KANT, *Critique de la raison pure*, già cit., pag. 307.

minazione della volontà. [1] La conoscenza scientifica della realtà morale, passata e presente, ha senza alcun dubbio un grande valore, come lo ha pure la conoscenza delle forze naturali e della vita delle società umane; ma non può considerarsi che come uno strumento che concorra a raggiungere gli scopi che il soggetto si pone; non può di per sè stessa imporre le regole supreme della condotta morale, se non contraddicendo ai proprî principî fondamentali. Per stabilir queste, due soluzioni sono possibili: o fare, senz'altro, un salto al di là, costruendo aprioristicamente i concetti intorno alle proprietà d'un mondo metempirico, oppure arrestarsi alla constatazione del carattere empirico-intelligibile della moralità, e indagare, per quanto è possibile il rapporto fra i due mondi percorrendone la linea di confine. In ambedue i casi si ha una dottrina che è interpretazione della morale vera e non della pseudo-morale, cioè del fatto economico o del biologico camuffati e travestiti da morale; ma mentre nel primo l'interpretazione della moralità è connessa con la giustificazione metafisica, nel secondo essa ne è indipendente; la prima sarà una dottrina morale metafisica, la seconda una dottrina critica. Soltanto nel criticismo si incontra l'unico tentativo serio di costruire la dottrina morale al di fuori di presupposti metafisici; esso soltanto fra tutte le dottrine a-metafisiche salva quella che ci pare l'essenza e la caratteristica della moralità: gli altri tentativi di morale indipendente dalla metafisica sono brillanti esercitazioni sofistiche. [2]

---

[1] DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, già cit., pag. 752.
[2] VIDARI, *Il moralismo di Kant*, pag. 5. Pavia, Bizzoni, 1906.

5. ***Il fondamento della morale.*** — Un altro problema che è legato ai precedenti è quello che riguarda il fondamento della morale e che si può determinare nei seguenti termini: da quali forze l'uomo è e dev'essere indotto a imporsi nella vita l'osservanza di certi doveri, ad astenersi da certe azioni e a compierne invece altre? da forze che dall'esterno agiscono su di lui, oppure da una forza interna, che non sarebbe poi altro che la coscienza? Verso la prima soluzione tendono in generale il naturalismo e la morale teologica, benchè l'uno e l'altra sieno mossi da scopi o da ragioni fra di loro inconciliabili, mentre la seconda soluzione è accolta e propugnata soprattutto dall'idealismo; per la prima tendenza la morale è fondata *sull'autorità*, è *eteronoma*, per la seconda invece è fondata sopra *la coscienza*, è *autonoma*.

Le principali forze esteriori alla nostra coscienza sulle quali poggia il principio d'obbligazione, ossia, in altri termini, le *autorità*, che impongono alla nostra attività morale determinati doveri, si possono ridurre a *tre* principali: *Dio*, *la società*, *la natura*.

L'avvenimento del *Cristianesimo* ha fatto trionfare l'idea d'una morale fondata sopra un comando divino: Dio pei suoi intermediarî o per via diretta fa conoscere i suoi ordini, ricompensa o punisce, secondochè questi sono stati osservati o trasgrediti; l'idea di *dovere* ha qui dunque un carattere essenzialmente religioso, ha la sua base nella *rivelazione* dovuta a forze soprannaturali e non spiegabile con le leggi fisiche, psicologiche e sociali, che possono chiarirci il sorgere e lo svilupparsi delle altre istituzioni umane. Ora nel Cristianesimo tutto dev'essere subordinato alla vita futura, che ci svela il

secreto della vita presente; la terra è per l'anima un luogo d'esiglio, il corpo una prigione, la vita terrestre non altro che un passaggio, una preparazione all'esistenza oltremondana, dove si potrà toccare quel fine supremo, che sulla terra non è possibile raggiungere; quindi tutte le azioni nostre debbono essere dirette alla conquista della *città celeste*. Una delle questioni più gravi che premono sulla coscienza umana: che cosa è il bene e che cosa è il male; si risolve in ultima istanza con l'appellarsi alla volontà d'un essere superiore, onnipotente, *bonum est quia Deus vult*; e la volontà divina viene manifestata all'uomo o per mezzo della parola vivente del Capo supremo della Chiesa, o per mezzo della parola scritta nei libri sacri; ciò che ha valore di bene non è qualche cosa di ignoto o di incerto che dobbiamo a fatica scoprire col lavoro della nostra ragione, ma ci vien dichiarato con la più grande certezza e chiarezza. Il sentimento d'obbligazione, che si constata nell'uomo e al quale siamo costretti di riconoscere un'autorità perentoria, non può spiegarsi che ricorrendo alla volontà divina; un'obbligazione non si può concepire senza un essere che obblighi, una legge della libertà morale suppone un legislatore, una sentenza suppone un giudice: se noi non avessimo alcun altro mezzo per conoscere Dio, noi lo conosceremmo pel grido della nostra coscienza; la legge del dovere scritta nel nostro cuore ci attesta la nostra dipendenza e ci rivela l'esistenza d'un principio superiore all'umanità. [1] La coscienza morale mani-

[1] PILLON, *La philosophie de Sécretán* " Revue philosophique ", XLIII, pag. 360.

festa ciò che costituisce il fondo del nostro essere, appunto perchè essa è la voce di Dio che parla in noi, l'intima rivelazione di Dio, che le rivelazioni esteriori e storiche della sua volontà non possono che raddrizzare e confermare; ragione per noi, volontà in Dio, la legge che la coscienza rivela è l'atto stesso di Dio che forma la sostanza e il fondo del nostro essere. (1)

In conclusione questa tendenza si può così riassumere: Dio è necessario per spiegare il sentimento d'obbligazione, il carattere imperativo della legge morale, il comandamento assoluto del dovere; vi è nell'uomo l'affermazione imperiosa e incondizionata d'un *dover essere*, che si pone come un diritto, che s'impone come un fatto superiore ad ogni sconfitta, ad ogni debolezza, ad ogni rifiuto. Questa esigenza misteriosa si può non accoglierla, ma si subisce, ci domina perfino nella rivolta con la quale tentiamo di sfuggirle. Ora donde deriva una tale coercizione se non da un'autorità sovrana, esteriore all'uomo di cui essa violenta i desiderî e reclama la sottomissione? La voce della coscienza morale sarebbe così una rivelazione di un Dio legislatore. (2)

2°/ In *secondo luogo* vi è oggi una forte tendenza ad affermare che, poichè noi siamo nati e cresciuti nella *società* e solo in virtù dello strettissimo legame che a questa ci unisce, possiamo pensare a raggiungere gli scopi più elevati; spetta alla *società* o allo *stato*, o alla *classe dominante*, di far valere contro e al disopra dell'individuo, coi mezzi dei quali essa dispone, i suoi fini ed interessi partico-

---

(1) PILLON, art. cit., pag. 363.
(2) LE ROY, *Comment se pose le problème de Dieu*, già cit., pag. 156.

lari; dall'ambiente sociale noi desumiamo il principio e la regola della nostra condotta: la ragione e la coscienza morale sono figlie dirette della " *civitas* ", nella quale risiede la suprema autorità che deve giudicare delle azioni individuali: *salus societatis suprema lex*. La morale è dunque costituita dalla serie indefinita delle prescrizioni e delle interdizioni che una società impone realmente a tutti i suoi componenti: il sentimento del dovere, il sentimento della responsabilità, l'orrore pel delitto, l'amore del bene, il rispetto della giustizia; insomma tutti quei sentimenti che una coscienza delicata ed evoluta crede derivino unicamente dalla profondità del proprio essere, sono invece d'origine sociale e attingono la loro forza dalle credenze e dalle rappresentazioni collettive che sono comuni a tutto il gruppo sociale. La coscienza morale appare come una specie di conglomerato o, almeno, di stratificazione irregolare di pratiche, di prescrizioni, di osservanze, che differiscono tra loro per l'età e per l'origine; giacchè le une rimontano assai lontano nella storia e forse giungono fino alla preistoria; altre, meno antiche, hanno pur esse il colorito venerabile della tradizione; non poche infine sorte da teorie, istituzioni e bisogni nuovi, agiscono come elementi di dissoluzione, di rinnovamento e, qualche volta, di progresso. Quindi, per comprendere la nostra coscienza morale in ciò che essa ordina o interdice, è necessario riferirsi alla coscienza delle generazioni che ci hanno immediatamente preceduto e da queste risalire più indietro fino all'età preistorica. (1)

---

(1) LEVY-BRÜHL, *La morale et la science des moeurs*, già cit., pag. 236 e 88.

È facile dedurre da queste considerazioni che la forza che impone a noi le regole e gli imperativi morali è appunto quella sociale e che nella società bisogna ritrovare e fondare stabilmente il principio d'obbligazione, ed è facile anche comprendere come questa tendenza si riattacchi al positivismo di *A. Comte*. Pel filosofo francese infatti la società è tutto e l'individuo è nulla; la grandezza morale e intellettuale è patrimonio comune e indivisibile dell'umanità, e ad esso tutti in ugual misura partecipano; perciò soprattutto nella sociologia si debbono ricercare gli elementi per la soluzione del problema morale e per avere una base solida ad una speculazione razionale intorno alle cose morali, poichè l'individuo pensa per la società e tra l'uno e l'altra non esiste una linea netta di separazione. Infine chi vuol collegare le regole morali ad un *ordine naturale* inviolabile, ammette che vi sieno nella natura determinati fini, il vivere secondo i quali, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, come dicevano gli antichi, porta al bene, mentre la condotta opposta ha per conseguenza il male e l'infelicità; su ciò è fondato il principio d'obbligazione. Oppure le regole morali vengono considerate come prodotti delle forze meccaniche della natura, che agiscono con ferrea necessità sugli istinti e sugli impulsi dell'uomo. Questa costrizione della natura può essere pensata come una forza brutale, a guisa d'un fato ineluttabile; la stessa legge meccanica spiega ogni cosa: le azioni dell'uomo non sono altro che le risultanti d'un gran numero di forze che s'incrociano e si riuniscono in lui; la nostra coscienza è un istinto sociale, non dissimile da quello dell'ape e della formica. Così pel Nietzsche tutti i nostri

atti, tutte le nostre volontà, tutti i nostri pensieri sono governati dai nostri istinti, i quali alla fine si riconducono tutti a un solo istinto primordiale, "*la volontà di potenza*„ che è sufficiente per spiegare tutte le manifestazioni della vita; ogni essere vivente, pianta, animale o uomo, tende ad aumentare la sua forza assoggettando al suo dominio altri esseri, altre forze. Questo sforzo continuo, questa lotta perpetua, in cui ogni essere pone a rischio senza tregua la propria vita per elevare la propria potenza, è la legge fondamentale d'ogni esistenza. Tutte le manifestazioni della vita, secondo il Nietzsche sono rette dall'istinto, di guisa che, se l'uomo aspira alla virtù, alla verità o all'arte, ciò avviene sempre per un istinto naturale, che, per essere soddisfatto, lo spinge ad agire in una certa maniera.

Bisogna dunque ricercare l'origine della nozione di *valore* non nella psicologia, ma nella biologia, nelle funzioni generiche dell'attività vitale, e più precisamente nel principio della conservazione organica concepito in senso puramente empirico, non in senso metafisico, come fa lo Spencer, a confutare il quale basterebbe ricordare certi fenomeni degli animali superiori, come il suicidio. [1] Perciò sono sani, secondo il Nietzsche, gli istinti che tendono ad aumentare la vitalità dell'uomo, morbosi quelli che tendono a indebolirla: poichè io vivo, voglio che la vita sia esuberante, ricca e tropicale quanto più è possibile, in me e fuori di me; io dirò sì a tutto ciò che rende la vita più bella, più intensa; se l'errore e l'illusione fossero utili alla vita, direi

---

(1) EISLER, *Werttheorie*, già cit., pag. 19.

sì all'errore e all'illusione; se gli istinti detti cattivi dalla morale odierna, come la durezza, la crudeltà, l'audacia, accrescono la vitalità dell'uomo, io dirò sì al male e al peccato, se il dolore contribuisse quanto il piacere a educare il genere umano, direi sì al dolore. Dirò invece no a tutto ciò che abbassa la pianta umana, e se scorgo che la verità, la virtù, il bene sono nocivi alla vita, dirò no alla scienza e alla morale.

Non vi è dubbio, e si ammette da tutti, che l'*autorità esterna*, sia essa la religione o la società o lo stato, ha esercitato un'azione efficace sullo sviluppo della moralità; ma se alla domanda: che cosa è bene e che cosa è male, si risponde: ciò che la natura, lo stato, la chiesa impongono o proibiscono; ci si trova di fronte a non poche difficoltà. [1] Quali scopi persegua *la natura* o verso qual direzione volga il corso della natura, con la sua cieca necessità, nessuno può sapere con certezza; ciò che è necessario alla *società* affinchè possa raggiungere le più alte cime, non è mai apparso nella storia in modo chiaro; noi vediamo spesso interrompersi un corso storico incominciato e nuovi ordini di cose sostituirsi agli antichi, senza che si possano cogliere le sicure esigenze del progresso sociale; nè infine può essere utile il sapere che una cosa è buona quando è conforme alla volontà di Dio, quando io non sappia con piena certezza ciò che è la volontà di Dio in quel caso particolare.

In secondo luogo anche quando l'uomo regola la sua condotta seguendo i precetti imposti dalla religione o dalla società o dall'interpretazione delle

---

[1] WENTSCHER, *op. cit.*, I, pag. 15.

leggi naturali, l'ultimo appello spetta pur sempre alla coscienza, specialmente quando la moralità non è ridotta a un automatismo incosciente, ma è pervasa dalla riflessione e dalla piena consapevolezza degli scopi; perciò la *morale autonoma* pone la coscienza come la *suprema legislatrice*, la volontà umana dà a sè stessa la sua legge, secondo il principio fondamentale affermato da E. Kant: le azioni buone, ossia quelle fatte per il dovere, indipendentemente da ogni altro motivo egoistico di piacere o d'interesse, sono imposte all'uomo dalla sua stessa ragione; anzi pel Kant l'*autonomia della volontà* è il principio fondamentale dell'etica.

Però questa forma d'infallibilità viene da E. Kant attribuita non alla coscienza complessa dell'individuo e del momento, ma a qualche cosa di più semplice e di più profondo; bisogna pur riconoscere che l'uomo può ingannarsi quando crede di ascoltare " la voce della coscienza " e più ancora quando deve decidere " se questo o quello è un dovere "; ma non potrà ingannarsi " se ha confrontato la coscienza alla ragion pratica in vista del giudizio ", giacchè " altrimenti non vi sarebbe giudizio morale ". Il Fichte pone l'infallibilità della coscienza nella fiducia della ragione, in quella convinzione intima, dove l'*io* reale ed empirico trovasi in armonia con l'*io* puro. Della legittimità della coscienza si ha, secondo il Fichte, un doppio criterio: *a*) la nostra affermazione è veramente autonoma e non è il prodotto d'alcuna suggestione estranea; *b*) la nostra azione tende a realizzare la libertà, che è poi il nostro vero fine. La coscienza ha qui un ufficio d'essenziale importanza, giacchè ha un carattere morale solamente l'atto che emana dalla coscienza; agire

per la pressione d'un'autorità esterna equivale a non aver coscienza; di qui l'imperativo: " agisci secondo la convinzione del tuo dovere ", convinzione che si ottiene paragonando l'azione proposta non solo con la mia concezione attuale, ma anche con ogni concezione che io posso avere, o, in altre parole, ricercando se io posso riconoscere codesta azione come mia per tutta l'eternità. In conclusione, la coscienza, dice il Fichte, non s'inganna mai e non può mai ingannarsi; essa decide in ultima istanza e senza appello: volersi elevare al di sopra della propria coscienza è come voler uscire, separarsi da se stesso. (1)

La *morale autonoma* raccoglie il consenso anche di quelli che hanno fede nei progressi della sociologia e pensano che, quantunque la metafisica e la teologia sieno cadute per sempre e che la scienza debba prenderne il posto, tuttavia i giudizî della coscienza morale, della ragion pratica, pur trasformandosi per la conoscenza della realtà collettiva, saranno sempre i motori della nostra condotta. (2) Una morale fondata sul dovere non è possibile, se non si fa appello alla coscienza; la difficoltà consiste nel determinare se trattasi della coscienza empirica, variabile e soggetta ad errare, oppure, come vuole il Fichte, della coscienza che esprime " l'accordo fra l'io empirico con l'io puro, nel quale sta la vera e possibile essenza dell'uomo e ogni possibile verità ". (3)

6. ***L'oggetto della morale.*** — Il vivace risveglio delle necessità sociali ha contribuito a porre in prima linea un altro problema, che è collegato

---

(1) FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, pag. 226. Jena und Leipzig, Gabler, 1798.

(2) RAUH, *Science et conscience* " Revue phil. ", LVIII, pag. 360 e seg.

(3) FICHTE, *op. cit.*, pag. 220.

per mille fili alla multiforme attività politica e civile dei nostri tempi e che si può così esprimere: le azioni morali umane debbono essere rivolte all'individuo oppure alla società? i gruppi sociali, famiglia, stato, chiesa ecc. hanno fini che stanno al di sopra dei fini e degli interessi morali degli individui? ha miglior fondamento l'*individualismo* o la concezione opposta, cioè l'*universalismo*?

L'*individualismo*, inteso nella sua forma più generale e come indirizzo pratico, comprende l'insieme delle teorie sociali fondate sul principio dell'*individualità*, cioè a dire sul principio in forza del quale *l'individuo è fine a sè stesso*, e tutte le comunità sociali, la famiglia, la classe, lo stato con la religione, il diritto, la moralità, i costumi sono mezzi creati dall'individuo e per l'individuo, che si conservano dall'individuo e per l'individuo. L'individualismo mira dunque a far sì che tutti gli uomini possano svolgere le facoltà che la natura ha loro concesso, possano, in una parola, sviluppare tutte le loro *personalità*.

La dottrina individualista parte anzitutto dal principio che la *società* non è altro che un aggruppamento d'individui, nel quale la sola realtà è l'individuo, e che i fatti sociali dipendono unicamente dal numero, dallo stato, dalle disposizioni di quelli che sono associati. Inoltre *la psicologia* assicura che il nostro *spirito* è ciò che vi è di più reale, la sola cosa che esista in modo incontestabile e che la sua vera essenza consiste nel bisogno di indipendenza, d'emancipazione, di libero possesso di sè; tutto il resto gli fa violenza, va contro la sua natura e lo rende infelice. La *metafisica* poi ammette l'esistenza di atomi spirituali, assolutamente distinti

gli uni dagli altri, cioè a dire sostanze semplici, indivisibili, indipendenti. Infine anche la *biologia* afferma la realtà d'organismi pure indipendenti, le cui parti recano il segno del tutto che le precede e le spiega.

Da queste considerazioni, o anche solo da qualcuna di esse, deriva la conseguenza che l'aggregato sociale non è altro per l'individuo che uno strumento d'emancipazione e d'autonomia, e non può impedire che prenda rilievo tutto ciò per cui un individuo umano si distingue dagli altri e vive una propria vita morale. L'umanità ha diritto d'essere rispettata in tutta la ricchezza dei suoi elementi e in tutti gli esseri che variamente la rappresentano, giacchè niente è senza significato: ciascuna vita, ciascuna forma d'attività, ciascun atto è una forma integrante dell'idea umana, ossia di tutto ciò che può essere e fare; e molto di ciò che ora è o pare anormale può più tardi informare la coscienza di tutti. Il male è quando le idee individualistiche elevano a modello questo o quel tipo individuale, di questo o di quel tempo, o, per reazione all'esagerato universalismo, mirano ad abbassare tutto ciò che v'è di comune negli individui umani, e però mirano anch'esse, per altra via, ad impoverire l'ideale umano. [1] Si può dire che ogni dottrina morale ha un elemento individualistico, essendo impossibile prescindere affatto dall'individuo, come è quasi del pari impossibile prescindere del tutto dalla società; per questo anche le filosofie che vogliono avere una impronta schiettamente individualistica, come quella di Erberto

[1] TROIANO, *op. cit.*, pag. 170.

Spencer, mirano alla fine a conciliare il bene dell'individuo col bene della società.

La tendenza opposta all'individualismo, pure assai diffusa e radicata nella coscienza contemporanea, e che con una denominazione generica si può chiamare *universalismo*, consiste nel riconoscere alla *società* o allo *Stato* o alla *classe dominante* la massima influenza e forza nella vita dell'aggregato collettivo e quindi anche nella morale. Quelli che combattono l'individualismo nelle sue varie forme sostengono che l'organismo sociale è più importante dell'organismo individuale, e che quindi l'interesse del secondo deve cedere il passo davanti alle necessità del primo. Essi si valgono del principio sociologico, soggetto però tuttora a non poche obbiezioni, che la società umana, ben lungi dal potersi ridurre agli individui che la compongono, ha una realtà e un'esistenza sua propria e presenta come nucleo centrale un complesso di istituzioni, di idee, di abitudini, di costumi, che ci avvolgono, ci premono da ogni lato in mille forme, sia in modo cosciente, sia in modo incosciente. Il gruppo sociale non è già un prodotto posteriore agli individui, non è già creato per gli esseri che lo compongono; ma è piuttosto un organismo costituito di cellule, le quali gli debbono la propria vita e le proprie facoltà, come avviene degli organismi animali nella biologia. Si comprende quindi che l'individuo debba tutto alla società, che non solo gli strumenti della vita e le cognizioni, ma i principî, le convinzioni, i sentimenti siano il risultato necessario del lavoro infinito delle generazioni che ci hanno preceduto nell'esistenza, di guisa che si potrebbe dire con S. Agostino: *quid habes quod non accepisti?*

Inoltre le *idee*, dice la *psicologia*, differiscono dall'azione solo di grado, sono di per sè stesse un principio d'azione, giacchè contengono la tendenza a trasformarsi in atti; quindi se si riconosce allo Stato un diritto sulle azioni, perchè non gli si deve riconoscere anche sulle idee, dal momento che queste preparano la via a quelle? inoltre ciò che noi chiamiamo *coscienza* non è qualcosa di ben definito, di ben circoscritto in tutta la sua estensione e nei suoi modi d'agire; si è costretti invece ad ammettere che essa ha le sue radici profonde nel sottosuolo dell'incosciente, dove l'imitazione, la suggestione, l'autosuggestione, le forze organiche, gli istinti e le passioni compiono silenziose un lavoro che noi conosciamo solo quando diviene cosciente, ma che però è indipendente dalla nostra volontà; l'affermare il contrario sarebbe come dire che la pianta è solo ciò che appare fuori della superficie terrestre. In che modo adunque dichiarare sacra e inviolabile una coscienza che non è che un'illusione psichica, un epifenomeno? La società, così suona la conseguenza estrema dell'universalismo, ha quindi anche il diritto d'intervenire nelle credenze, di imporre la verità, o ciò che crede essere la verità, per mezzo dell'educazione e dell'istruzione, per raggiungere lo scopo supremo che è il bene sociale.

La *morale antica* ha in generale un'impronta individualistica; si può anzi dire che sia una morale di privilegiati, giacchè si fa della saggezza, che prende come fine, un'idea che non tutti gli esseri possono effettuare; la contemplazione e l'impassibilità esigono naturalmente condizioni speciali di vita e di coltura, che si possono trovare solo in una piccola minoranza; ond'è che l'esistenza tutta

intellettuale dei pochi ha il suo fondamento essenzialissimo sopra una vita tutta materiale imposta ai più, come nell'ordine politico la libertà poggia sulla schiavitù. Di qui quello spirito aristocratico che tiene per servile il lavoro destinato alla soddisfazione dei bisogni materiali e giudica la schiavitù una condizione indispensabile alla vita della città; nella morale la ragione giudica alla maniera d'un artista, ossia il giudizio d'approvazione o di disapprovazione, che dà, assomiglia assai da vicino al giudizio che l'artista dà d'un quadro o d'una statua, considerando l'armonia delle parti e il godimento estetico.

Anche l'ideale della morale cristiana, benchè possa estendersi a tutti, è pur sempre un ideale di salute individuale, di perfezione interiore, di santità, e nell'effettuazione di questo ideale l'uomo non è solidale con gli altri uomini; ma in sè stesso, nel suo foro interiore, nel suo rapporto con Dio trova la via della salute. Il Cristianesimo non ha per fine l'elevazione degli altri e la loro perfezione. Una concezione non del tutto dissimile si trova nella morale di E. Kant; la *volontà buona*, la purezza del cuore è un ideale tutto personale, è qualcosa di interiore; sembra quasi che il Kant voglia cancellare la dipendenza dell'uomo dalla società: egli ha proclamato che la ragione umana, la ragione incarnata nell'individuo basta a sè stessa ed è indipendente in modo assoluto, benchè siansi voluti cogliere nella dottrina kantiana i germi d'una dottrina favorevole a un socialismo idealistico. (1) Il *Fichte* ha rovesciato codesta

(1) K. VORLÄNDER, *Kant und der Sozialismus* " Kantstudien ", IV, pag. 361-412, e *Die neukantische Bewegung im Sozialismus*, ivi, VII, pag. 23-84.

concezione individualistica dell'ideal morale, kantiana e cristiana; la libertà, secondo il Fichte, non si realizza esclusivamente nella coscienza dell'individuo, è l'attributo non dell'uomo individuale, ma del genere umano preso nella sua totalità; quindi l'uomo isolato dalla società e ridotto alle sole sue forze, è incapace di acquistare persino coscienza della libertà; non vi può essere libertà per ciascuno fuori del rapporto di ciascuno con l'insieme degli uomini. (1) La libertà diviene il principio razionale che fonda la comunanza degli uomini, che li rende solidali gli uni degli altri, e dimostra che gli uni senza gli altri sono impensabili; la solidarietà umana è così non la constatazione empirica d'un fatto, non il risultato d'un contratto più o meno tacito sul quale riposerebbe la società, ma l'espressione del progresso necessario dello spirito umano e della ragione. Il Fichte trasforma quindi l'ideale individualista in ideale morale; la persona ha un valore solo in quanto significa per l'individuo lo scomparire dell'individuo nello sforzo per realizzare la comunità; il progresso morale è l'affrancamento non dell'individuo, ma dell'umanità; non si concepisce la moralità fuori dell'azione sociale, dove essa trova il suo oggetto e il suo scopo. La giustizia è lo strumento principale della moralità; essa vuole che ogni uomo sia messo in grado di partecipare alla vita spirituale e che sia assicurato a ciascuno non solo la vita materiale, ma anche il pane dello spirito. (2)

L'universalismo trova oggi un'espressione spiccata nell'etica del Wundt, secondo il quale la per-

---

(1) LÉON, *La philosophie de Fichte*, già cit., pag. 470.
(2) LÉON, *op. cit.*, pag. 473.

sonalità cosciente, a mano a mano che viene rompendo i vincoli impostile dalle condizioni esterne, stringe più fortemente i rapporti con le altre volontà, con le quali giunge a formare una nuova volontà, la collettiva, più alta e più complessa, entro la quale il volere individuale attinge i motivi e i fini della vita. (1) Così le volontà si associano, formano organismi sempre più comprensivi e di valore crescente, la famiglia, la città, la nazione, che rappresentano gradi differenti nella scala della volontà, finchè l'uomo viene elevandosi all'idea d'un'unità totale che dovrebbe abbracciare tutti gli esseri. E poichè gli aggregati più comprensivi sono anche quelli che hanno maggior valore, l'individuo deve dapprima mantenere e sviluppare, nella misura delle sue forze, l'unione delle volontà inferiori che compongono il suo essere; dovrà poi mirare alla più completa armonia delle volontà il cui insieme forma la famiglia, la razza, la patria; può infine arrivare ad una sintesi di tutte le razze, di tutte le società in una vasta unità, che comprende l'umanità tutta quanta, fino all'unione di tutte le umanità esistenti, di tutte le volontà sparse nell'universo. (2) Gli scopi della vita morale assumono tre forme essenziali, individuale, sociale e umana, che si determinano esaminando quali scopi nel nostro giudizio sono generalmente riconosciuti come morali; ma gli scopi individuali, come la conservazione di sè stesso, la propria felicità e il proprio perfezionamento, non hanno valore, se non quando servono a scopi generali; la personalità agente come

---

(1) WUNDT, *Ethik*, già cit., pag. 449.
(2) WUNDT, *op. cit.*, pag. 501.

tale non è mai l'oggetto del bene che si prefigge il valore morale; è un fine prossimo non l'ultimo, come crede l'utilitarismo, il quale non è che un egoismo larvato. Solo nella vita collettiva può essere posto lo scopo morale che si manifesta per due vie strettamente unite fra di loro: il benessere pubblico e il progresso generale. [1]

All'*individualismo* tende in generale la *scuola utilitaria* coi suoi principali rappresentanti; anzi nello Spencer tale tendenza giunge fino a riconoscere nel cittadino il diritto d'ignorare lo Stato, e in Federico Nietzsche, che però fa parte per sè stesso, ad una forma di individualismo aristocratico, divenuto popolare in questi ultimi tempi. Lo Spencer ha mirato a dimostrare che l'umanità procede verso l'individuazione, la quale consiste nello sviluppo più completo dell'individualità di ciascun uomo in armonia con l'individualità degli altri: nell'evoluzione della vita sociale sono in contrasto due tipi di società, il *militare* e l'*industriale*, di cui il primo domina nei gruppi inferiori, sorge dal bisogno di unire tutte le forze per la difesa contro i nemici esterni, esige la soggezione totale degli individui alla comunità e cede lentamente il campo all'industrialismo, dove le relazioni sono più libere, il governo restringe il suo potere d'intervenire, o si limita ad assicurare la pace e a far rispettare il diritto di ogni cittadino; in un terzo tipo di società più perfetto la libertà individuale raggiungerà il suo apogeo e lo sviluppo dell'individuo sarà limitato soltanto dall'uguale diritto degli altri uomini. Il Nietzsche fondandosi sopra la disugua-

---

[1] WUNDT, *op. cit.*, pag. 75 e 498.

glianza naturale degli uomini, vuole una società aristocratica, divisa in caste ben definite, ciascuna delle quali abbia i suoi privilegi, i suoi diritti, i suoi doveri. La classe inferiore comprende i deboli, i mediocri, tutti quelli che per vocazione non sono che una ruota nell'immensa macchina sociale; non solo l'agricoltura, il commercio e l'industria, ma anche la scienza e l'arte esigono uomini che s'accontentino di lavorare, di obbedire e di provvedere al sostentamento delle classi superiori.

Al disopra di essi v'è la classe dei dirigenti, dei guardiani della legge, che esercitano, per così dire, la parte materiale del potere e formano la classe intermedia fra quella degli schiavi e quella dei *superuomini*, dei padroni, dei saggi, che danno l'impulso a tutto l'organismo sociale e compiono sulla terra un ufficio simile a quello che esercita Dio nell'universo secondo la concezione cristiana, e rappresentano l'incarnazione della forza, della violenza, le vere virtù dell'aristocratico. Di qui due tipi di morale, quella dei *padroni* e quella degli *schiavi*, essendosi costituita la determinazione dei valori morali o nel seno d'una razza di dominatori coscienti, fiera della distanza che la separava dalla razza soggiogata, oppure nella folla dei soggetti, degli schiavi, degli inferiori d'ogni specie. L'uomo di preda, l'aristocratico sa che egli stesso determina il valore degli uomini, e delle cose: ciò che a lui è utile o dannoso è buono o cattivo in sè; " *buono* „ è il suo eguale, il nobile, il padrone, " *cattivo* „ chi gli è inferiore, il villano, lo schiavo che egli disprezza; stima quindi le qualità fisiche e morali che trova in sè stesso e nei suoi pari, la durezza, la crudeltà, la superbia; disprezza la viltà, la paura,

l'umiltà, la menzogna, la pietà, il disinteresse ecc. Egli non ha doveri che verso i suoi pari, mentre verso lo straniero può agire come gli pare; deve coltivare tutte le virtù che serbano inalterato il tipo primitivo della razza e tengono lontana la degenerazione.

Pel Nietzsche la validità d'una dottrina dipende non già dal vero o dal falso in esso contenuta ma dalla sua fecondità vitale, vale a dire dalla sua attitudine a conservare e promuovere la vita degli esseri e a disciplinare e migliorare la razza. È facile scorgere in questo principio una delle fonti della *dottrina pragmatistica*, per la quale il giudizio di valutazione ha un carattere personale ed è condizionato da fattori emozionali e volitivi; il pragmatismo si fonda sul criterio delle conseguenze pratiche, che è del tutto relativo e individuale, giacchè gli effetti vengono diversamente apprezzati secondo le loro disposizioni e tendenze; ed essendo tale criterio individuale e antisociale, esso conduce necessariamente all'anarchia intellettuale e morale, poichè nessun individuo è disposto a subordinare il suo giudizio a quello degli altri. [1]

7. ***Il problema della genesi delle idee e dei sentimenti morali.*** — La rapida diffusione delle teorie evoluzionistiche ha dato un forte impulso alle ricerche riguardanti le origini delle varie classi dei fenomeni, donde l'importanza del *metodo storico-genetico*, applicato anche alle idee e ai sentimenti morali, mirandosi a sostituire all'origine *ideale* dei fatti, la loro origine *storica*. La prima è propugnata dalla filosofia idealistica con l'*apriori-*

---

[1] CESCA, *La filosofia dell'azione*, pag. 282. Palermo, Sandron, 1907.

smo nella duplice corrente del *nativismo* e dell'*intuizionismo*; la seconda dal *naturalismo*, che in questi ultimi tempi ha rivestito una forma più complessa nella dottrina evoluzionistica.

L'*idealismo* rifugge in generale dalle ricerche riguardanti l'origine psicologica della coscienza, giacchè non ammette che questa possa da una parte essere studiata sotto l'aspetto psicologico, e dall'altra sotto l'aspetto filosofico, nè che parallelamente alla spiegazione filosofica vi sia una spiegazione psicologica, non essendo quest'ultima una spiegazione. [1] L'origine della coscienza morale è quindi ideale, non cronologica e fenomenica; è indipendente da qualsiasi forma d'esperienza ed è una cosa del tutto diversa dall'origine empirica, che pure ha gettato fasci di luce sulle scienze naturali.

L'*intuizionismo* è, fra le teorie filosofiche, quella meno restia ad accogliere una spiegazione psico-genetica dei principî morali ed ha avuto molta diffusione per merito della " *Scuola scozzese del senso comune* „ che attribuisce alla filosofia l'ufficio di spiegare i giudizî e le credenze della coscienza ingenua e popolare a fine di ridurne il contenuto a forma sistematica; eccellente nell'offrire finissime analisi dei fenomini psichici, è caduta in quell'errore che gli idealisti rimproverano al naturalismo, e che consiste nello scambiare le descrizioni con le spiegazioni dei fatti osservati. Secondo il capo della Scuola, *Tommaso Reid* (1710-1796) ogni nostra conoscenza ha per base certe supposizioni istintive, certe credenze che si presentano spontaneamente

---

[1] Croce, in " Critica „ a. II, pag. 141.

al nostro spirito, anteriori ad ogni filosofia e ad ogni riflessione. Per mezzo dei sensi esterni, egli dice, noi acquistiamo non solo le idee primordiali delle differenti qualità dei corpi, ma anche i giudizî primordiali, in forza dei quali noi diciamo che questo o quel corpo ha questa o quella qualità; in egual modo mediante le nostre *facoltà morali* noi acquistiamo le idee primordiali di bene e di male, di dignità e di indegnità; noi giudichiamo per esempio che questa condotta è buona, che quell'altra è cattiva, che questo carattere ha molto merito, che quello è indegno. Insomma i principî primi sia nel dominio pratico, sia nel dominio teoretico, possiedono un'evidenza e una *certezza intuitiva*, davanti alla quale non v'è resistenza, se lo spirito è maturo, calmo e libero da pregiudizî. (1)

Il *nativismo* o *innatismo* nega che la coscienza morale sia dovuta a un processo di genesi e di acquisizione, ma afferma che essa è dovuta a un'attività primitiva, innata e per così dire coeva al soggetto morale, all'uomo, la cui vita, come presupporrebbe il naturalismo, non si può dividere in due periodi, nell'uno dei quali i sentimenti e le idee morali non esistono e nell'altro quelli o queste nascono d'un tratto solo, perchè sono anteriori ad ogni esperienza, sono originarie. Nativisti sono fra gli altri Cartesio, Spinoza, Leibniz, e anche la filosofia kantiana respinge il processo della psicogenesi delle idee morali, come respinge ogni intrusione di nozioni psicologiche o antropologiche nella filosofia morale pura, partendo dal concetto fondamentale che ogni conoscenza pura dev'essere indi-

(1) HÖFFDING, *op. cit.*, vol. I, pag. 475.

pendente dalla psicologia empirica. Diverse cause hanno contribuito, secondo il Kant, a mescolare la psicologia e l'antropologia con la filosofia morale pura: il desiderio di adattare la filosofia morale all'intelligenza comune, l'idea che leggi stabilite per regolare la vita dell'uomo debbono necessariamente tener conto di ciò che l'uomo è. Però, se è giusto il supporre che ogni uomo, anche il più volgare, debba esser capace di conoscere ciò che è obbligato di fare, e se bisogna ammettere che in materia morale l'intelligenza comune dà prova d'una sicurezza e d'una penetrazione meravigliosa; tuttavia essa non è competente per distinguere con le sue sole forze il principio dei suoi giudizî, anzi è disposta a falsarlo per l'influenza delle inclinazioni sensibili; essa è dunque l'oggetto della filosofia morale, ma non è questa filosofia stessa. In secondo luogo, se la morale, per essere applicata, richiede una certa conoscenza della natura umana, bisogna però riconoscere che, prima di essere applicata, la morale dev'essere fondata; la verità della morale, come la verità della scienza, per essere tale, dev'essere dedotta esclusivamente dalla *forma pura* della ragione, non dal contenuto materiale dell'esperienza. Si è quindi costretti a riconoscere che una legge, per avere valore morale e fondare un'obbligazione, deve avere il carattere d'una assoluta necessità; che il comando: — tu non devi mentire — vale non solo per gli uomini, ma anche per gli altri esseri ragionevoli, se ve ne sono; il principio d'obbligazione non dev'esser ricercato nella natura dell'uomo, nè nelle circostanze esteriori, ma *a priori* nei soli concetti della ragion pura; e ogni altro precetto fondato sui principî della sola esperienza,

pur ammettendo che sia universale, se si appoggia sopra una base empirica, anche sopra un solo motivo, potrà essere chiamato regola pratica, non mai legge morale. (1) Come è facile scorgere, dell'*a-priori* kantiano si può tracciare una genesi ideale, non una genesi empirica simile a quella offertaci dall'evoluzionismo; si tratta di due cose diverse e inconciliabili. Il problema che il Kant si pone è il seguente: come la ragione possa determinare la massima della volontà con le sole sue forze o col concorso delle rappresentazioni empiriche. Pur considerando la questione anche sotto un altro aspetto, che s'avvicina a quello del naturalismo, gli idealisti riconoscono che anche nelle forme rudimentali della vita in comune, si coglie innegabilmente *un fondo di spontaneità morale originaria*, il quale in mezzo alla grande varietà e mobilità dei sentimenti e delle idee morali ha il carattere d'un elemento immutabile, e si presenta come la base per le successive acquisizioni morali; accanto a un *innatismo* dogmatico ed empirico, che non ha risentito il pungolo della critica e che non sa distinguere nella coscienza l'elemento stabile e gli elementi mutabili, vi è un *innatismo idealistico e critico*, che invece riconosce nel fondo della coscienza morale, accanto ad un principio permanente che la sorregge, un processo di differenziazione e di acquisizione che diviene; un sostrato permanente e la serie delle mutazioni; il sottosuolo primitivo e le soprastrutture derivate. (2)

---

(1) KANT, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, pag. 4. Paris, Hachette, 1904.

(2) PETRONE, *Il valore e i limiti d'una psicogenesi della morale*, in "Rivista ital. di filosofia", a. XI, pag. 158 e 167.

L'*empirismo* prende come punto di partenza il fatto che le idee e i sentimenti morali, che noi *oggi constatiamo* nella vita reale dell'uomo sono, acquisizioni della coscienza, che non sono scese dal cielo perfette, ma si debbono considerare come il prodotto d'una complessa evoluzione storica della vita individuale e sociale. La coscienza morale è dunque acquisita e non originaria, è dedotta e non primitiva, è realmente un prodotto di elementi semplici combinati fra loro, la somma totale di più sentimenti elementari, che sono governati dalla legge psicologica dell'associazione; è questo il concetto che appare dominante nell'*associazionismo inglese* da Davide Hume fino a Giovanni Stuart Mill. La facoltà soggettiva che giudica dell'azione morale si può decomporre, risolvere e ridurre nei suoi primi componenti; le associazioni rinvigorite dalle ripetizioni frequenti divengono abituali e prendono quindi l'aspetto di fenomeni primitivi e semplici, mentre in realtà sono complessi e derivati. Così secondo il Mill l'uomo ricerca anzitutto il proprio benessere, è essenzialmente dominato dall'egoismo; ma la convivenza sociale fa sì che egli associ indissolubilmente nel suo spirito l'idea del proprio benessere con l'idea dello stato sociale, l'amore di sè stesso con l'amore degli altri conviventi, e pensi che le condizioni del proprio benessere coincidano con le condizioni del benessere degli altri, convertendo così spontaneamente e gradatamente l'egoismo primitivo nell'altruismo e nel sentimento morale. Il principio dell'obbligazione morale e il rimorso si generano in modo simile all'abitudine inevitabile di legare saldamente insieme il danno alla felicità altrui col danno proprio e colla visione della pena che ne consegue.

La *dottrina dell'evoluzione* col Darwin e con lo Spencer reca, come si rileva facilmente da ciò che già si è detto avanti, un elemento nuovo e importante nella psicogenesi della morale. Il Darwin col principio della selezione naturale intende di spiegare come l'istinto sociale fatto d'amore e di simpatia si converta nelle forme riflesse e consapevoli dell'obbligazione morale; la memoria e la riflessione concorrono a rendere più complicato tale processo. Supponendo infatti che gli istinti sociali è morali entrino in lotta con qualche desiderio improvviso, violento, come la fame, oppure con qualche passione, come l'odio e che rimangano soccombenti; una volta appagata la fame e vendicata l'offesa, il piacere della soddisfazione svanisce, mentre gli istinti sociali restano, persistenti e vivaci: essi hanno per sè tutto il passato, tutte le tendenze, tutte le abitudini accumulate lentamente dall'eredità. Allora l'intelligenza, riflettendo sull'atto compiuto e confrontandolo con le esigenze dell'istinto sociale sempre vivo e pressante, non può non prendere in orrore tale azione, e il ricordo della disfatta subita dall'istinto sociale prende necessariamente la forma del *rimorso*, mentre la previsione d'una vittoria riportata dallo stesso istinto prende la forma d'un *dovere*. Anche per lo Spencer la moralità è un complesso di sentimenti e di idee prodotti da impressioni accumulate e divenute ereditarie, cosicchè ciò che è innato per l'individuo, è primitivo e originario per la specie, come già s'è detto parlando dell'origine della conoscenza; la coscienza morale, l'obbligazione, e il rimorso appaiono come l'effetto d'evoluzioni successive, come il risultato necessario d'un gran numero d'esperienze; dall'egoismo si svi-

luppano gradatamente i sentimenti altruistici, che rappresentano un più perfetto adattamento dell'individuo all'ambiente sociale.

Anche nel sorgere e nello svilupparsi della moralità, secondo il *naturalismo*, domina il concetto di meccanismo biologico e psicologico. Dall'egoismo primitivo, dice il Ribot, escono i sentimenti disinteressati per una forma particolare d'attività accompagnata da piacere. La tendenza fondamentale dell'uomo consiste dapprima nel conservarsi, poscia nel dispensare la propria attività sia distruggendo, sia conservando o creando, non solo riguardo alle cose materiali, ma anche riguardo agli animali e agli uomini: ingiuria, nuoce, maltratta, cura, aiuta, salva. L'attività distruggitrice è accompagnata da un piacere che ha però carattere patologico, mentre l'attività creatrice è accompagnata da un piacere puro, che non lascia dietro di sè alcun sentimento penoso e tende quindi a ripetersi e a crescere: l'oggetto o la persona causa del piacere diviene un centro d'attrazione, il punto cui è legata un'associazione gradevole. La benevolenza può quindi essere il risultato d'un caso e non avere all'origine alcun carattere intenzionale. Un uomo, per esempio, senza farvi attenzione, getta un po' d'acqua sopra una pianta che sta disseccando alla sua porta; all'indomani, avendo notato che essa rinverdisce, ripete l'atto, questa volta con intenzione; ne prova piacere e non vorrebbe più esserne privato. [1] Quando la nostra coscienza ritiene che certe azioni sieno buone o cattive in sè stesse, si tratta sempre d'un giudizio fondato sull'abitudine; ogni età, se-

---

[1] RIBOT, *Psychologie des sentiments*, pag. 288. Paris, Alcan, 1896.

condo l'empirismo, dà il marchio della virtù a quelle qualità di cui ha bisogno e, viceversa, dà il marchio del vizio a quelle qualità che crede nocive. Quelli che vengon dopo non conoscono questa origine della lode o del biasimo, apprendono il fatto puro e semplice: questo è lodevole, quello è biasimevole; di guisa che i giudizî e le regole morali sembrano originarî e misteriosi, si presentano come " imperativi categorici " mentre, in realtà considerati storicamente sono solo imperativi ipotetici. (¹)

Questa spiegazione psicologica del sentimento del dovere solleva da parte dell'*idealismo* gravi dubbî e obbiezioni, che riguardano anche la ripercussione che essa può avere sulla vita pratica dell'uomo. Finchè l'origine dell'idea del dovere, essi dicono, rimane ignota al soggetto, questa stessa idea spiegherà una virtù operosa sulla sua condotta morale; ma lasciate che intervenga la coscienza a svelar al soggetto che il principio d'obbligazione morale è il risultato ingannevole d'una associazione di idee; ed ecco che quel sentimento del dovere e quella necessità morale si chiariranno una pura e semplice espressione dell'assurdo e dell'irrazionale; l'associazione si dissolve al lume della nuova consapevolezza insinuatasi nello spirito: l'incosciente è operoso finchè resta tale; rivelatelo a sè stesso, ed ecco che esso è già spento. (²)

Anche in questo contrasto fra genesi ideale o genesi reale delle idee e dei sentimenti morali ritorna in campo la questione che abbiamo notato a proposito dell'origine della conoscenza e che in-

(¹) WENTSCHER, *Ethik*, I, già cit., pag. 73.
(²) PETRONE, art. cit., pag. 148.

volge il problema generale del metodo speculativo e del metodo empirico. Quando il filosofo speculativo dice che vuol tener conto dei fatti morali per costruire l'etica, egli intende parlare di tutti i fatti morali che hanno avuto ed hanno luogo in tutte le società del passato e del presente, e che avranno luogo in tutte le società del futuro: dei fatti morali che si svolgono su questo pianeta che si chiama la terra, come di quelli che si possono svolgere su qualsiasi altro pianeta o astro; non è lecito mutilare il concetto di fatto: bisogna accettarlo in tutta la sua pienezza che è l'infinito nel tempo e nello spazio. [1] Vale a dire si studia la coscienza morale considerata nella sua *forma*, facendo astrazione dal *contenuto* che dipende dalle condizioni sociali e storiche, dall'educazione, dall'intelligenza dell'individuo ecc.; e qui non occorre certo parlare di origine, giacchè la vita sociale, in ogni grado di civiltà, esige che siavi la coscienza più o meno chiara d'un'obbligazione, d'una regola morale, d'una *forma* che avrà quindi carattere universale; in questo senso l'etica si può ben dire una logica della coscienza morale. L'empirismo mira invece ad una ricerca di diverso genere, ossia alla conoscenza del contenuto della coscienza morale, del modo onde si è formato il complesso delle prescrizioni, delle regole, delle obbligazioni che costituiscono la morale d'una data società, e dimostra che ogni società ha la sua morale, come ha la sua lingua, la sua religione, la sua arte e le sue istituzioni. Ora la ricerca speculativa è in contrasto con la ricerca empirica e la esclude? è possibile la prima senza la seconda? non

---

(1) Croce, in "Critica„ del novembre 1907, pag. 496.

pare, finchè ciascuna rimane nella propria sfera d'azione, che è *scientifica* per la prima, *filosofica* per l'altra. Piuttosto la divergenza si manifesta, quando dalla conoscenza di ciò che è, si passa a stabilire ciò che dev'essere; allora la via empirica non basta più, e bisogna necessariamente seguire l'altra, se si vuol fondare l'etica; bisogna lasciare lo Spencer e attenersi al metodo indicato dal Kant. La semplice osservazione e l'analisi dei fatti morali, dice un positivista, può fondare una serie di induzioni empiriche, non mai una vera scienza dell'etica; [1] e anche lo Spencer pensava che un'etica intesa come scienza rigorosa non era possibile che in uno stadio perfetto dell'evoluzione; ossia che l'etica non può esser costituita se non quando è divenuta superflua; riconoscendo le difficoltà cui va incontro il tentativo di fondare l'etica unicamente sopra l'osservazione positiva dei fatti e sulla realtà storica.

---

(1) ANGIULLI, *op. cit.*, pag. 350.

CONCLUSIONE

—

I grandi sistemi filosofici, come si può dedurre dalla trattazione che precede, offrono una duplice impronta: da un lato hanno il valore di sintesi che mirano a dare al sapere umano un ordine sistematico e armonico, colmando le lacune che le scienze speciali lasciano aperte; dall'altro lato rispondono a un ufficio non più teoretico ma pratico, in quanto mirano a risolvere il problema, di continuo risorgente, intorno al modo di concepire la vita considerata nelle sue finalità prossime o lontane. I problemi filosofici sono dunque problemi della scienza e problemi della vita, e, come l'indagine sperimentale e l'attività artistica, attraggono di continuo a sè il pensiero umano, appunto perchè essi rispondono a un bisogno essenziale dell'uomo, che potrà quetarsi solo quando riuscirà a toccare il fondo delle cose e a raggiungere la più alta vetta del sapere e della morale. Oggi la creazione originale, che ha dato frutti abbondanti e pregevoli per quasi tutto il secolo scorso, ha avuto una sosta, mentre nello stesso tempo si viene rinnovando profondamente lo studio dei sistemi filosofici, che fa rivolgere la mente al passato e rimette in onore teorie che parevano tramontate per sempre, ponendone in

rilievo l'aspetto durevole e il legame che le unisce alle nuove concezioni. Questo fatto non solo stabilisce la continuità del pensiero filosofico, ma conferma anche l'idea che i sistemi dei grandi pensatori passano assai meno rapidamente delle teorie scientifiche; anzi si può dire che, in modo non dissimile dalle classiche opere d'arte, non passino mai: le opere di Platone, di S. Agostino, di Spinoza, di Kant, sia per lo splendore della forma, sia per la profondità del pensiero, o anche per l'una e per l'altra qualità insieme, possiedono l'eterna freschezza dell'Antigone, della Comedia, del Faust. Un altro carattere i filosofi hanno comune coi grandi artisti: come questi rendono con somma perfezione un aspetto della bellezza, così quelli scorgono una parte della verità, nascosta nelle viscere profonde dell'universo; donde quell'avvicendarsi confuso (in apparenza!) di idee e teorie opposte e contraddittorie, monismo e dualismo, reale e ideale, intelligenza e volontà, individualismo e universalismo, libertà e determinismo ecc.; mentre in realtà la filosofia progredisce, diviene sempre più comprensiva e si eleva a concezioni più larghe e più ricche.

Tale carattere di continuità integrativa appare a chiare note anche nella filosofia moderna, benchè questa venga generalmente distinta in due periodi, l'uno dominato dall'influenza di Renato Cartesio, l'altro dal pensiero di E. Kant. Si può dire che R. Cartesio abbia preparato, in un certo senso, il programma al movimento filosofico posteriore e abbia formulato i problemi che furono studiati e approfonditi dai successori: la spiegazione meccanica della natura, la distinzione recisa fra spirito e corpo, il pensiero considerato come l'essenza dello

spirito, la ricerca d'un criterio sicuro della conoscenza, l'origine delle idee. Due caratteri emergono sopra gli altri nel periodo prekantiano: in primo luogo la natura è considerata come un sistema ben regolato di forze meccaniche in movimento, cosicchè anche Guglielmo Leibniz, benchè abbia scorto in tutte le cose la vita e l'attività (*quod non agit, non existit*), tuttavia concepisce pur sempre lo spirito come una macchina, un " *automaton spirituale* ", e il lavoro psichico come un movimento di rappresentazioni; in secondo luogo, nel conoscere, nell'intelletto vien posto l'elemento essenziale dello spirito, sia che con l'empirismo si traggano dal mondo esterno i materiali per costruire il sapere, sia che col razionalismo attingansi dal mondo interno i mezzi per penetrare nell'intima essenza dell'universo.

La critica kantiana introduce nel movimento del pensiero due principî di grande importanza: il concetto di un'attività sintetica originaria dello spirito umano e il concetto della volontà morale. Il problema della conoscenza umana e il problema morale occupano oggi quasi tutto il campo del pensiero filosofico che ha così tracciata la sua via e il suo compito odierno. Quando pareva giunto il momento in cui il lavoro puramente scientifico dovesse celebrare il suo completo trionfo, è spuntato di nuovo e divenuto urgente il problema che riguarda le radici stesse del sapere, la sua validità e la sua relazione coi destini dell'uomo; è apparsa la necessità d'una critica fondamentale del potere conoscitivo, che tenga lontano il pensiero dagli antichi errori, determini il confine e i rapporti fra scienza e filosofia e stabilisca per l'una e per l'altra la propria sfera d'azione. La pretesa di voler co-

struire il secondo piano dell'edificio prima che sia compiuto il piano inferiore, ossia, per uscir di metafora, l'offrire una spiegazione metafisica dell'universo sopra basi conoscitive incerte e vacillanti, è cosa assai arrischiata. La scarsa solidità dell'edificio metafisico innalzato da Guglielmo Wundt dipende appunto dal fatto, che l'ordine testè descritto non è stato osservato con rigore. Si è infatti notato che egli dimostra una grande circospezione e prudenza nelle questioni che sono al limite della conoscenza; ma quando crede d'aver raggiunto quel limite, non è più così circospetto, non esamina più a fondo le ultime conseguenze delle sue idee definitive, diviene pesante e dogmatico, si lascia dominare dal principio dell'unità, mentre la riflessione critica declina. [1]

Il vasto movimento critico, che vediamo oggi svolgersi sotto i nostri occhi, ha un significato importante per la scienza e per la filosofia, giacchè esso viene gettando le basi sulle quali potranno sorgere la nuova scienza e la nuova filosofia. Nella matematica e nella fisica questo esame critico è già intenso e vi partecipano indagatori insigni dei fenomeni naturali, preoccupati soprattutto di fornire ai principî e ai risultati della ricerca quella certezza obbiettiva, senza la quale il sapere umano non è che un prodotto arbitrario, variabile con le necessità della vita. Nelle scienze storiche e sociali la revisione delle basi logiche prosegue con ardore, si rimette in esame la possibilità, spesso indarno affermata, delle leggi storiche, le relazioni fra l'uomo e l'ambiente, e si possono già scorgere

[1] HÖFFDING, *Moderne Philosophen*, pag. 28. Leipzig, Reisland, 1905.

le prime linee d'una nuova filosofia della storia. [1] Nella psicologia i risultati dell'esame critico sono ancora più evidenti; la psicofisica che secondo il Fechner doveva essere " una teoria esatta dei rapporti fra lo spirito e il corpo e, in generale, tra il mondo fisico e il mondo psichico ", dopo un periodo di fioritura straordinaria, declina rapidamente, dopo che è sorto il dubbio se possa mai il processo psichico essere sottoposto a misure e a calcoli precisi, salvo che si voglia considerare l'uomo come una macchina costruita secondo una formula matematica stereotipata; e vediamo d'altra parte la patologia mentale incontrarsi nei suoi risultati ultimi con la filosofia critica, quando con Pierre Janet distingue nella vita mentale un'attività creatrice e sintetica, e un'attività riproduttrice. Così la psicologia, per divenire una scienza, lascia in disparte i problemi trascendenti, studia i fenomeni senza preoccuparsi della loro natura intima, e mira a separare la ricerca sperimentale e scientifica dalla ricerca d'ordine filosofico, ponendo in chiara luce una verità spesso disconosciuta: ad ogni problema bisogna applicare il metodo che gli conviene e che è richiesto dalla natura dell'oggetto studiato e dallo scopo che la ricerca si propone; si son visti matematici dimostrare l'impossibilità del fatto dell'evoluzione ricorrendo al calcolo delle probabilità, e anatomisti negare l'esistenza di ciò che non cadeva sotto il loro coltello. E se la filosofia deve avere un'esistenza propria e un proprio campo d'azione distinto da quello delle scienze particolari, giacchè

---

(1) EUCKEN, *Philosophie der Geschichte*, pag. 256, nel vol. *System. Philosophie*, già cit.

in caso diverso essa sarebbe una superfluità più dannosa che utile; non dovrà pur essa avere un proprio metodo e proprî strumenti d'indagine? Questa necessità appare ancor più manifesta quando si considerino i frequenti e vani tentativi compiuti in questi ultimi decennî per applicare alla morale i metodi adoperati in altre scienze, nella biologia, nella sociologia, nella psicologia; si è trascurata la differenza che corre fra la morale e la ricerca scientifica, la quale tende solo a constatare fatti, a stabilire le relazioni tra i fatti, ad osservare in una parola ciò che *è*, mentre la prima ha per oggetto il problema riguardante ciò che *dev'essere*; la scienza può studiare la condotta reale degli uomini, indicare le conseguenze delle azioni, fare anche l'analisi dell'idea del dovere, tracciare la storia dei sentimenti morali, ma come potrà dimostrarmi, rimanendo sul puro terreno scientifico, che io *debbo* condurmi in questo o quel modo, che *debbo* soffocare le tendenze egoistiche ecc.? O si rinunzia alla pretesa di fondare una morale, riducendola ad una storia e ad una psicologia dei costumi e dei sentimenti morali, oppure è necessario prendere una via diversa da quella che si usa nelle scienze positive; anche qui l'ultima parola spetta alla teoria della conoscenza, la quale in questo tempo di profonda elaborazione critica appare indubbiamente l'ufficio precipuo della filosofia e la condizione necessaria per l'indagine scientifica.

Fine.